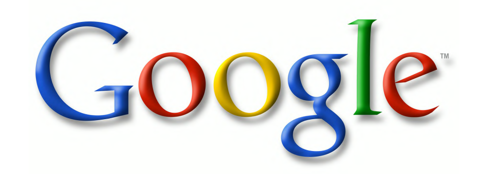


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

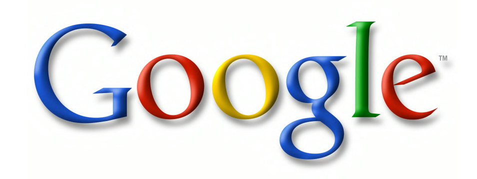
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Dupl. Bibl. Reg. Hauniensis

~~28. h. 2~~

~~NS 39 a 8~~



Vet. Fr. III B. 718

HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ.

Strasbourg, imprimerie de Veuve Berger-Levrault.

HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

J. DENIS

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES).

Et quasi cursores vitaï lampada tradunt.

TOME PREMIER.



PARIS,

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,

7, rue des Grès-Sorbonne (près le Panthéon).

1856.


11 OCT 1927
OF THE TAYLOR

PRÉFACE.

Le présent livre est un mémoire couronné en 1853 par l'académie des sciences morales et politiques. Mais l'auteur a usé largement d'un droit que lui laissaient les habitudes libérales de cette académie : il a corrigé et remanié son ouvrage, comme il l'entendait, sauf à indiquer les passages où il modifiait non-seulement la forme, mais encore le fond des idées. Il croit d'ailleurs n'avoir fait que développer la pensée qui l'avait dirigé dans son premier travail, et qui, sans doute, lui a valu les suffrages de l'Institut.

Cette pensée était tout entière contenue dans l'épigraphe : « Les hommes se transmettent le flambeau de la vie, à la manière des coureurs dans les fêtes sacrées.» L'homme est un, quoiqu'il change sans cesse ; la vie morale de l'humanité est une, quoiqu'elle soit dans un perpétuel mouvement : c'est le flambeau que les générations se passent les unes aux autres en courant. Cela est surtout manifeste dans notre Occident. Depuis le jour où quelques braves, à Marathon et à Salamine, ont sauvé avec leur liberté les espérances de la civilisation, il y a un progrès continu, et la liberté brille à

l'origine de ce progrès. Or, de la liberté est née la philosophie, ou cette incessante révolution, qui ne permet pas à l'humanité de s'endormir dans un repos corrupteur et mortel. Certains barbouilleurs de papier, je ne dis pas parce qu'ils n'ont jamais eu l'honneur de penser, mais pour des raisons moins belles encore, en veulent beaucoup à la philosophie. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle les connaît : au temps de Socrate, ils se nommaient Anytus et Mélitus; au temps de Sénèque, Régulus et Suilius; au temps de Voltaire, Patouillet et Fréron; il n'est pas besoin de dire comme ils se nomment de nos jours. La philosophie se rit d'eux et les méprise, parce qu'il n'est donné à personne ni à rien de prévaloir contre la force de la pensée et contre l'expansion nécessaire de la vie.

Partageant la foi du XVIII[e] siècle, que les vérités morales, nécessaires à la vie humaine, ne sont le privilége d'aucun temps, d'aucun peuple, ni de personne, j'ai voulu interroger ceux des monuments de l'antiquité que je pouvais aborder par moi-même, et je me suis convaincu, en effet, que les anciens avaient l'esprit et le cœur faits comme les nôtres : partout la même conscience, mais se transformant, se développant, s'étendant d'une manière aussi nécessaire et aussi naturelle que la graine du chêne pousse des racines, un tronc, des feuilles et des rameaux. Dans le monde moral, comme dans le monde physique, il n'y a point de sauts brusques ni de générations spontanées, parce qu'il n'y a point de création nouvelle; on ne saurait constater que des transformations et des développements, sui-

vant une ligne ascendante, dont personne ne peut dire l'extrême limite. Que cela dérange certains préjugés; que des idées et des sentiments, qu'on refuse aux anciens, aient eu l'impertinence de se produire quelques siècles trop tôt pour la paix de certaines opinions systématiques : je n'y puis rien. C'était un devoir pour moi de recueillir fidèlement ce que les anciens ont dit; je n'étais que leur secrétaire ou leur greffier.

J'ai enregistré le mal comme le bien : ce qui donne parfois une physionomie assez nouvelle à des philosophes, qu'on est habitué à traiter comme des abstractions ou comme de purs esprits, tandis qu'ils n'étaient que des hommes, qui avaient, ainsi que nous, leurs faiblesses et leurs passions. Est-ce manquer au respect qu'on doit à la gloire philosophique de Socrate, de Platon, d'Aristote et de Plotin, que de dire la vérité, même contre eux ? Non ; ce n'est que servir ce qu'ils avaient le plus à cœur de voir triompher; c'est marcher sur leurs traces, autant du moins qu'il est donné à tout homme de suivre ces immortels génies. D'ailleurs, il est bon de voir les préjugés et la vérité aux prises, pour se rendre compte de leur combat éternel et pour affermir sa foi dans le progrès et dans l'humanité. C'est par là surtout qu'un livre, tel que celui que je publie, peut valoir quelque chose.

Mais il est inutile d'insister sur ce que j'ai fait ; je cours au-devant d'une objection sur ce que j'aurais dû faire. On peut me reprocher de n'avoir pas traité une question, qui semble la conclusion naturelle de mon

livre, je veux dire celle de l'influence des anciennes philosophies sur les origines et sur la formation de la morale chrétienne. On s'apercevra facilement qu'elle a été toujours présente à mon esprit; je ne l'ai donc pas oubliée, mais c'est à dessein que je ne l'ai point abordée en elle-même.

Cette question est, à tous égards, si considérable, que je pourrais me contenter d'en dire ce que Salluste disait de Carthage: « Il vaut mieux n'en point parler du tout, que d'en parler légèrement et en courant. » Il me paraît plus simple et plus digne de confesser ingénument la vérité. Quoique je n'espère rien et que je craigne peu de chose, je ne me sens pas dans une position assez libre pour toucher à de pareils sujets. Si j'acquiers jamais, d'une manière ou d'une autre, cette indépendance si nécessaire à la moralité de l'écrivain et à la foi qu'il peut et qu'il doit inspirer, je ne dis pas que je n'aurai point alors la présomptueuse folie de tenter l'entreprise.

Après ces explications, si je n'avais peur de paraître revenir de l'autre monde, je souhaiterais, comme les vaillants esprits du XVIe siècle, bon succès à mon livre et aux vérités que je crois qu'il contient.

J. DENIS.

HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ.

INTRODUCTION.

Considérations générales. — La Grèce, berceau de la philosophie. — Raisons générales de ce fait. — Religion. — Constitution politique. — Pythagore. — Ses doctrines. — Son Institut politique. — Son influence. — Démocrite. — Ses doctrines. — Progrès de l'esprit grec.

La morale est née avec l'homme; mais il s'en faut de beaucoup que la philosophie ou science morale soit aussi ancienne, et je ne crois pas qu'elle remonte au delà du cinquième siècle avant Jésus-Christ. Celui qui en écrit l'histoire n'a donc pas à percer les ténèbres des religions et des traditions primitives; il peut laisser sans regret sous les ruines de Babylone et de Ninive la science si vantée des Chaldéens; et ce n'est pas à lui de troubler la sagesse de l'Égypte dans les obscurs monuments où il lui a plu de s'ensevelir. Qu'il y ait d'admirables préceptes dans les codes sacrés des Hébreux et des Perses; que les Égyptiens, les Chaldéens, les Phéniciens et tant d'autres peuples n'aient pas absolument ignoré le but et les devoirs de la vie : les Grecs n'en restent pas moins le seul peuple de l'antiquité classique qui ait une philosophie morale. C'est que là seulement l'esprit humain

a osé regarder en face et juger librement les principes qui le gouvernaient.

L'érudition dépossédera-t-elle la Grèce de cette gloire en faveur du Haut-Orient? Et ses découvertes nous prouveront-elles que la libre pensée n'est pas si jeune dans le monde? Non; je ne le crois pas. Ce n'est pas seulement parce que l'Inde et la Chine nous seront toujours étrangères par quelque côté, tandis que la Grèce est pour le penseur européen une véritable patrie. Mais l'Inde n'a-t-elle pas interdit la sagesse à quiconque n'est point né de la tête de Brama? La philosophie n'est-elle pas fermée en Chine à quiconque n'a point le loisir de vieillir dans l'apprentissage d'un alphabet? Du moment que la philosophie ne se donne pas à qui veut et peut l'entendre, elle abdique; elle est une science occulte, elle est une religion, elle est un gouvernement, elle est tout ce qu'on voudra : elle n'est plus une philosophie. Ce que la Grèce a pensé, elle l'a pensé non pour elle-même ni pour une caste, mais pour l'humanité tout entière. Libre à tous d'écouter sa parole féconde! Elle la prodigua aux peuples qu'elle vainquit, comme à celui qui la subjugua; et lorsque la pensée moderne hésitait encore au sortir de la scholastique, la Grèce s'éveilla en quelque sorte du tombeau pour l'animer de cet esprit de liberté, qui est l'essence même de la philosophie. Les penseurs grecs furent dans l'antiquité les seuls qui aimèrent la vérité pour elle-même. Ce n'est point aimer la vérité que de l'enfermer dans d'impénétrables sanctuaires et de n'en faire qu'un instrument de fortune ou de domination. Supprimez l'amour pur et désintéressé du vrai : la philosophie périt. Quand on appartient à une caste ou à une classe privilégiée, il faut, sous peine de suicide, respecter les rites et les textes qui font votre force et votre prestige; c'est une nécessité de jurer par la tradition et par la parole du maître. Mais l'homme purement homme, pour-

suivant la vérité pour la vérité, ne respecte que la raison et ne jure que par la raison. Plus on pénétrera dans la connaissance de l'Orient, plus on estimera la Grèce. Car la Grèce, c'est le mouvement, c'est la vie, c'est la précision et la lumière, c'est la liberté.

Tout semblait l'avoir prédestinée à être le pays natal de la libre pensée. Jamais terre ne fut plus coupée de rivières, de bras de mers, de montagnes et de vallées; vingt petits peuples parlant la même langue et avec un esprit à peu près semblable, mais avec des lois et des institutions différentes, vivaient sur ce sol ainsi divisé. Les barrières naturelles suffisaient pour qu'ils ne se confondissent pas; mais elles n'étaient pas assez grandes pour les empêcher d'agir et de réagir sans cesse les uns sur les autres. De là un mouvement perpétuel, des rivalités et des guerres tous les jours renaissantes, et, parmi tous ces chocs, un continuel échange d'idées. Chaque État particulier, surtout s'il appartenait à la famille Ionienne, était animé d'un mouvement semblable à celui de la Grèce entière. Partout des factions, des luttes, l'agitation de la place publique, et la vie si pleine et si féconde de la liberté. Comment l'intelligence n'aurait-elle pas été toujours en haleine dans un tel pays? Que si vous donnez à ce peuple jeune et neuf une imagination vive et mobile, un amour inné du beau, une intelligence singulièrement pénétrante, il est impossible que la raison n'y arrive pas bientôt de transformation en transformation à la philosophie. Car elle doit mûrir vite dans cette vie ardente et sous le soleil de la liberté. Tout la vivifie, tout l'anime : la religion elle-même est trop diverse et trop indécise pour n'être pas un stimulant plutôt qu'un frein à la pensée. Point de caste sacerdotale; point de livre sacré; aucun dogme arrêté et précis, mais des traditions innombrables, ou la même tradition variant de peuple à peuple et de ville à ville.

Ce fut un bonheur non-seulement pour l'esprit grec, mais encore pour la philosophie. Un sacerdoce mieux constitué eût été oppressif; un dogme plus uniforme et mieux défini se fût imposé avec plus d'autorité, et aurait étouffé la pensée pure à sa naissance. Mais une fois que la philosophie a éclaté dans toute sa force, rien ne peut plus l'anéantir; et toute tradition, tout dogme est tenu de compter avec elle. Un amas de fables héroïques, cosmogoniques et religieuses ne pouvait arrêter longtemps des esprits pleins de séve et de curiosité. Les Orientaux commentent: mais qu'auraient commenté les Grecs? Il eût fallu autant d'interprétations, que la tradition avait emprunté de formes; et comment concilier tant de traditions opposées sur le même personnage mythique ou sur le même dieu? Quel travail seulement pour mettre d'accord Homère et Hésiode! C'était à impatienter des esprits plus patients que les Grecs. Aussi, loin de se perdre dans d'interminables et stériles commentaires, la pensée grecque ne demanda tout d'abord la vérité qu'à cette révélation permanente, que chaque homme porte dans sa conscience. «Pour moi, disait Socrate, je trouve ces interprétations des fables fort ingénieuses, mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail et de raffinement; car alors il faut se résigner à expliquer de la même manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère, et je vois arriver à la suite les Pégases, les Gorgones, une foule innombrable d'autres monstres plus effrayants les uns que les autres, qui, si on leur refuse sa foi et si on veut les ramener à la vraisemblance, exigent des subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes, et une grande perte de temps. Je n'ai pas tant de loisir. Pourquoi? C'est que j'en suis encore à accomplir le précepte d'Apollon[1]; et quand on en est là, je trouve plaisant qu'on ait du temps de reste pour les choses étrangères.

1. Connais-toi toi-même.

Je renonce donc à l'étude de toutes ces histoires, et je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même; et je tâche de démêler si je suis en effet un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux et plus simple, qui porte l'empreinte d'une nature noble et divine.» *

Mais entrons plus avant dans la religion et dans la constitution politique de la Grèce.

Lorsqu'on examine la religion grecque dans les temps historiques, on est tenté de croire qu'elle n'était avec ses cérémonies magnifiques ou charmantes, qu'un ornement et qu'une décoration de la cité; on reconnaît son influence salutaire sur les arts et la poésie, mais on lui refuse toute action sur la pensée et sur les mœurs. Cependant telle est l'unité de la vie du peuple grec, tel est chez tous les peuples l'étroit enchaînement de tous les développements de l'humanité, qu'il est incroyable que ce qui favorisait si heureusement les arts et les lettres, ne favorisât pas aussi la philosophie. A Dieu ne plaise que je défende le polythéisme à quelque peuple qu'il appartienne! mais ne peut-on pas le considérer avec cette impartialité sympathique, qui, par respect pour l'esprit humain, veut comprendre même ce qu'elle réprouve? Or, non-seulement j'affirmerai que le sentiment religieux est souvent très-vif et très-élevé dans Homère, malgré la puérile grossièreté de ses idées sur les dieux; mais j'oserai dire encore avec Hegel, que le polythéisme grec recélait plus de germes de vérité et d'avenir, que la plupart des religions orientales. L'Olympe n'est-il pas déjà le monde de la pensée, opposé et supérieur au monde de la nature? L'Hellénisme a relégué toutes les forces brutes de la matière au plus profond de l'abîme avec Saturne et les Titans, et s'il en a conservé quelques restes dans ses mille

* Platon, t. III, Phèdre, 229, D.

divinités des eaux et des bois, elles sont toutes à un rang inférieur dans la hiérarchie divine. Ce qui domine partout dans la religion de la Grèce comme dans sa littérature, c'est l'homme, c'est-à-dire, l'intelligence et la libre activité. Les proportions de ses dieux sont petites, mais elles ne sont pas monstrueuses, et elles témoignent du sentiment de la mesure et de l'harmonie. Les dieux sont pleins de caprices et de passions; mais ils vivent, ils pensent, ils veulent, ils sont tous marqués du double caractère de la beauté et de l'intelligence. Aussi lorsqu'un philosophe, réunissant en un faisceau tous les rayons épars dans la religion populaire, proclama que c'est l'intelligence qui ordonne et gouverne le monde, la pensée grecque y reconnut-elle aussitôt le Dieu qu'elle pressentait. L'idée du Dieu incompréhensible dans son infinité accable plus l'esprit, qu'elle ne l'éclaire, surtout dans l'enfance des peuples; elle a pour cortége ordinaire le mysticisme inerte, les plus sombres superstitions et la servitude. Rien, au contraire, n'est plus ami de la liberté et de la justice, rien ne relève et ne fortifie plus l'esprit humain, que la conception de l'Intelligence-Dieu. Le culte même devait avoir les mêmes effets en Grèce que l'idée religieuse; il avait je ne sais quoi de riant et d'animé, qui inspirait plus de reconnaissance pour les dons des dieux, que de terreur: la tristesse et l'épouvante sont un poison mortel pour l'enfance des peuples, comme pour celle des individus.

De plus, de quelle conception variée de la vie la religion grecque ne témoigne-t-elle pas? Il semble que tous les principes essentiels de la société s'y soient analysés dans la multiplicité des Dieux et de leurs fonctions. Vesta préside au foyer domestique et à l'établissement de la cité. Cérès, en même temps qu'elle protége l'agriculture, est la fondatrice des lois[1], dont Thémis, qui siége à la droite de Jupiter, sur-

1. Thesmophore ou législatrice, nom de Cérès.

veille l'exécution. Diane inspire la pureté aux jeunes gens et aux jeunes filles. Vénus embellit l'amour conjugal, et c'est elle qui, avec les Grâces, adoucit et concilie les mœurs des époux. La jalouse Junon, si ridicule dans les poëtes, est la déesse des enfantements heureux et de la sainteté du mariage. Si Mars, l'odieux Mars, est le symbole de la force brutale, Minerve représente le courage discipliné et la sagesse. Les hardis navigateurs ont leur patron dans Neptune; les artisans, dans Vulcain; les commerçants et les orateurs, dans Mercure; les artistes, les poëtes et les savants, dans Bacchus et dans Apollon. Quant à Pluton, ce Jupiter souterrain[1], qu'est-il autre chose que l'inflexible justice, qui punit ou récompense, dans l'autre monde, ceux qui l'ont enfreinte ou respectée dans celui-ci? Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est la conception de Jupiter, ce père des dieux et des hommes. Oubliez son histoire mythologique et ne considérez que ses attributions diverses, qu'est-ce que Jupiter? Ce n'est pas seulement le Dieu qui assemble les nuages, qui lance la foudre et qui ébranle l'univers d'un mouvement de ses sourcils : il préside à l'hospitalité, à la bienfaisance, à l'amitié, à l'autorité paternelle, à la piété filiale, aux serments et à la justice, à la vie et à la mort, enfin aux destinées des hommes et des peuples. C'est de lui que nous viennent l'hôte et le pauvre; c'est lui qui communique aux rois la puissance et la gloire; c'est en son nom qu'ils portent le sceptre pour observer et pour faire observer ses lois; c'est lui qui punit les juges prévaricateurs; c'est lui enfin qui pèse dans ses balances les destinées des héros et des nations. Prenez un des principes de l'ordre social, et voyez s'il n'est point représenté par Jupiter. Il y a donc, même dans Homère, une tendance à ramener à lui, comme centre et comme principe, toutes les fonctions des autres

1. Nom qu'on trouve déjà dans Homère, Iliade, IX, 454.

divinités; et lorsque nous le voyons contempler les passions et les agitations des immortels comme des hommes, assis seul à l'écart et se réjouissant dans sa gloire, il nous faut bien oublier le fils de Saturne, pour nous souvenir du Dieu souverain. Au-dessus de Jupiter est le Destin, dont il accepte volontiers les décrets pour les faire respecter des autres dieux. Cette conception est de la plus haute valeur philosophique : elle corrige ce qu'il y a de trop capricieux et de trop personnel dans la liberté des dieux, en les assujettissant, bon gré mal gré, à ce qu'il y a de nécessaire dans les éternelles raisons des choses. De cette liberté en apparence sans règle et de cette fatalité inflexible, de ces deux termes qui paraissent se contredire et s'exclure, les philosophes feront sortir une conception religieuse, plus exacte et plus étendue, que celle de la divinité toute impersonnelle des Indous, ou de la divinité trop personnelle des Juifs*.

Mais qu'on ne s'y trompe pas : si la religion fut si favorable à l'éducation du peuple grec et au développement de la philosophie, ce n'est point par sa propre vertu. Supprimez la liberté qui dominait et vivifiait tout en Grèce, les vérités que contenaient les mythes, y resteront inertes comme dans la religion des Égyptiens; et après avoir servi de règle à l'enfance naïve de la Grèce, ces croyances ne seront plus bonnes qu'à dépraver les âmes par les erreurs dont elles sont mêlées. C'est donc à la liberté, âme et principe de la cité grecque, que nous devons tout ramener.

La liberté, pour un Spartiate ou pour un Athénien, était à la fois l'indépendance nationale et la liberté politique, l'autonomie et l'isonomie[1] : deux choses en elles-mêmes

* Homère, Iliade, I, 5, 174, 178, 238, 279, 354, 397, 421, 517, 503, 526, 544, 581; II, 118, 197, 669; III, 84; VIII, 18, 69, 51; IX, 97, 454; XI, 80; XV, 490; XVII, 176; XVIII, 328; XX, 155; XXIV, 88. Odyssée, II, 69; IV, 236; V, 188, 207; XIII, 2, 3; XIV, 56.

1. Se gouverner par ses propres lois; égalité de la loi pour tous.

essentiellement distinctes. Les petites cités helléniques, pour soutenir leur indépendance et le droit de se gouverner par leurs propres lois, étaient condamnées à une intolérance et à un fanatisme, qui pouvaient centupler l'énergie des citoyens, mais qui trop souvent devaient étouffer toute liberté individuelle. L'homme n'était rien; le citoyen était tout, et l'État pesait sur tous avec une autorité absolue. Cette tyrannie était partout reconnue comme le principe même de la cité. Je sais qu'elle eut quelquefois des effets salutaires, et que, par exemple, un Grec n'aurait jamais vendu ses enfants[1] comme une propriété, parce qu'ils appartenaient plus à l'État qu'à la famille; mais partout où elle ne fut pas contre-balancée par le principe de la liberté, c'est-à-dire, dans tous les États où elle fit une étroite alliance avec l'aristocratie, cette puissance jalouse et sans bornes opprima les facultés de l'individu, et selon l'expression de Rousseau, dénatura l'homme pour renforcer en lui le citoyen. De là, dans l'ordre moral, les conséquences les plus graves, l'estime exclusive du courage ou plutôt de la force militaire, le mépris des arts utiles, la haine de l'étranger, l'impatience des injures et l'ardeur de la vengeance. Ces sentiments ont laissé plus d'une trace dans la morale des philosophes; mais tandis qu'ils y vont toujours s'adoucissant, la généreuse fierté qui en était l'âme, survécut et se transforma dans un sentiment plus élevé: c'est dans la valeur du citoyen que la philosophie grecque apprit la dignité de l'homme. Les écrivains anciens, et à leur exemple, certains modernes ont trop admiré l'espèce de liberté dont je viens de parler, et qui n'est point la liberté véritable, mais une indépendance farouche et une

1. Ils pouvaient vendre leurs enfants dans l'origine, tant que la cité, gouvernée par des rois héroïques ou issus de Jupiter, n'était pas encore proprement la cité. Mais dès qu'elle fut rendue à son vrai génie par l'abolition des royautés héroïques, la cité fit disparaître cette coutume toute barbare.

étroite nationalité. Mais sous ce principe oppresseur en dépit du beau nom qui le décore, commençait à percer un principe plus humain et plus large. Il était avoué généralement en Grèce, qu'il n'y a d'État véritable que par l'égalité de de la loi pour tous; ni de vraie loi, que celle qui commande dans l'intérêt général. Chez les Orientaux, un seul était maître, tout le reste était esclave; et si l'on excepte quelques devoirs et quelques droits si simples, qu'ils existent dès les premiers jours des sociétés, tous les devoirs et tous les droits se réduisaient pour ces peuples à la nécessité d'obéir. On ne reconnaissait en Grèce d'autre maître que la loi; et les droits essentiels des citoyens pouvaient être inconnus, mais non foulés aux pieds par ce maître sans passions ni caprices. La liberté, dès sa première apparition, honore le travail; arrache aux créanciers le droit de s'emparer des débiteurs; met la vie des esclaves à l'abri de la brutalité du maître, et leurs personnes à l'abri de la brutalité de tous; punit le père qui n'a point donné l'instruction et un état à son enfant; nourrit les indigents infirmes, et fait élever aux frais du public les enfants de ceux qui sont morts pour la patrie[1]. Ajoutez que l'esprit vivant dans la liberté, tandis qu'il végète dans la servitude, il est impossible que l'activité des peuples libres n'engendre pas un grand nombre de relations sociales, d'où naissent des devoirs et des droits nouveaux; de sorte que la liberté n'est pas moins favorable au développement de la morale, qu'à celui des lettres, des arts, des sciences, de tous les nobles intérêts et de toutes les hautes facultés de notre nature. Il importe extrêmement, si l'on veut comprendre quelque chose à l'histoire ancienne et ne point blasphêmer ce qu'il y a de plus saint après la vertu, de bien distinguer les deux espèces de liberté que je

1. Toutes lois athéniennes : Samuel Petit, p. 123, 238, 239, 244, 256, 667, 669.

viens d'indiquer. Leur antagonisme remplit toute l'antiquité grecque. Dans la politique, il se mêle à la rivalité d'Athènes et de Sparte, et produit ces crimes et ces fureurs qui déshonorèrent les plus beaux temps de la Grèce; dans la philosophie, il est la cause des plus graves erreurs d'Aristote et de Platon : il altère, il brouille toute la morale jusqu'à la venue du Stoïcisme.

Lorsque la réflexion commença en Grèce, le principe démocratique, qui devait faire la vie de ce pays et de sa philosophie, n'était pas encore irrévocablement fixé. Nous rencontrons dans presque toutes les villes la lutte acharnée de l'aristocratie contre le peuple ou contre les tyrans populaires. C'est l'époque des législateurs, des sages et des poëtes gnomiques ou sentencieux. Voilà les seuls maîtres de la sagesse pratique. Quant aux philosophes, soit prudence, soit entraînement vers d'autres objets, ils ne s'occupent pas, en général, des choses morales et politiques. Un seul nous est signalé comme moraliste : c'est Pythagore. Encore ne doit-il entrer dans cette histoire qu'à titre de précurseur de Platon et de son spiritualisme; car son Institut forme plutôt une secte moitié théocratique et moitié politique, qu'une école. Et Pythagore, qu'est-il lui-même? Un personnage presque fabuleux, qui appartient plus à la légende qu'à l'histoire. Toutefois, on ne peut guère douter qu'il n'ait existé et qu'il n'ait fondé une secte célèbre, qui subsista jusque dans l'éclat de l'Académie et du Lycée, et dont même les spéculations obscures et mystérieuses finirent par s'allier au Platonisme et aux traditions orientales dans la dernière école philosophique de l'antiquité.

Aucune école ne joua donc un rôle plus long dans la philosophie ancienne, et l'on croirait qu'à ce titre le Pythagorisme doit occuper une large place dans l'histoire des idées. Malheureusement il est impossible de suivre ses pre-

miers pas et ses progrès. Archytas, Philolaüs, Lysis, Timée et tant d'autres n'existent pour nous que comme noms propres : il y a une école; il n'y a point de philosophes. D'un autre côté, les doctrines de ces espèces d'initiés sont un problême pour l'érudition moderne. Porphyre et Jamblique nous ont transmis plus de fables que de doctrines; et, parmi les nombreux textes conservés par Stobée, quelle critique serait assez sûre pour discerner ceux qui sont authentiques de ceux qui ne le sont pas? Quelle main assez savante pour oser faire dans les textes inauthentiques le partage de ce qui appartient en propre au Pythagorisme, et de ce qu'il dérobait aux écoles postérieures? Mais nous trouvons dans Porphyre un aveu, qui peut nous dispenser, à cet égard, de toute recherche comme de tout regret. « Ce que Pythagore enseignait à ses disciples, écrit-il, on ne peut le dire avec certitude : tant ils ont gardé un profond et religieux silence..... Lorsque la mort et la dispersion vinrent frapper les Pythagoriciens, la science abandonna les hommes, parce que les initiés la gardèrent dans leurs cœurs sans la communiquer. Il n'existait aucun écrit de Pythagore, et ceux de ses disciples qui échappèrent à la mort, comme Lysis et Archippus, ne conservèrent que d'obscures et faibles étincelles de sa philosophie.[1] » C'est dans les Vers dorés et dans les rares citations de Platon et d'Aristote qu'on peut trouver avec certitude quelques-unes des idées élémentaires du Pythagorisme.

Il y a dans les choses deux principes, l'unité et la dualité, le fini et l'indéfini, et, pour parler un langage plus métaphorique, le droit et l'oblique, le jour et les ténèbres. A l'unité et au fini correspond le bien; à la dualité et à l'indéfini, le mal. C'est de l'unité que dérivent le nombre, la proportion de l'harmonie, et le bien n'est autre chose

1. Porphyre, Vie de Pythagore, chap. 19, 57, 58.

dans la nature que l'ordre. C'est de la dualité que vient la disproportion, le manque d'harmonie et de mesure, et le mal n'est autre chose dans le monde que le désordre. Lors donc que l'unité l'emporte, dans les êtres animés et intelligents, sur la pluralité, il y a bien, parce qu'il y a concert et accord entre les différentes parties de leur nature. C'est un mal, au contraire, que la pluralité et l'indéfini dominent. L'harmonie n'est point l'unité, mais elle en est la ressemblance; et c'est pourquoi la vertu n'est pas le bien même, mais quelque chose de bon. Les êtres imparfaits doivent, autant que possible, imiter Dieu, qui est l'unité absolue. Dieu seul est sage; les hommes ne peuvent être que philosophes ou amis de la sagesse. *

Les Pythagoriciens distinguaient dans l'homme l'âme animale, qui réside dans le cœur, et l'âme raisonnable, qui réside dans la tête; l'une qui tient de l'infini et de la dyade, et l'autre qui est de la nature de l'unité. C'est la raison qui doit toujours tenir les rênes de l'âme; les appétits et les passions sont faits pour obéir. De là naît l'empire sur soi-même ou l'égalité d'âme. On apprend à commander à la gourmandise, au sommeil, à la luxure et à la colère; on s'habitue à supporter doucement les hommes et la fortune. Maître de ses désirs, on échappe à l'injustice et à la témérité; on ne fait que ce qui est juste; on n'entreprend que ce qu'on sait faire; on ne commence rien dont on puisse par la suite se repentir, et l'on demeure ferme dans ce qu'on a une fois entrepris. Mais l'avantage le plus précieux de la tempérance, c'est de ramener l'âme en soi et de l'élever jusqu'au principe de la vérité. L'âme de l'intempérant accepte à la fois le faux et le vrai; elle est incapable de rien retenir. Aussi les Pythagoriciens la comparaient-ils à un

* Arist., Mét., liv. I, chap. 5; Éthique à Nicomaque, II, 5. Diog., Pythagore, §. 8, §. 25, 55, 33. — Préface, §. 12.

tonneau percé [1], à cause de son avidité insatiable et de sa mobile crédulité. Il faut donc exercer une continuelle surveillance sur son âme. « N'abandonne pas tes yeux au doux sommeil, disent les Vers dorés, avant d'examiner par trois fois les actions de ta journée. Quelle faute ai-je commise? Qu'ai-je fait? A quel devoir ai-je manqué? Commence par la première de tes actions et parcours ainsi toutes les autres. Reproche-toi ce que tu as fait de mal, et jouis de ce que tu as fait de bien. C'est le seul chemin qui conduise au bonheur et à la vérité. » *

Appliquant ces principes à la politique, les Pythagoriciens penchaient vers l'aristocratie. Comme la raison doit dominer dans l'homme sur le corps et les passions, de même il est juste que les nobles, c'est-à-dire les meilleurs, c'est-à-dire les plus raisonnables, dominent dans l'État sur la multitude, qui représente le corps et le principe sensible. Les seules choses qui nous restent certainement de cette politique, sont un commencement de théorie sur la justice et quelques vues sur l'amitié ou la communauté. La justice, que les Pythagoriciens appelaient le premier nombre carré, est une rétribution égale et réciproque. Celui qui a fait du mal à un autre, doit souffrir le mal qu'il a fait. Le talion, dit Aristote, paraît à quelques-uns la justice absolue, et les Pythagoriciens définissent le droit : « Souffrir d'un autre ce qu'on lui a fait. » Il faut donc rendre le bien pour le bien, le mal pour le mal. Mais nous trouvons dans les Vers dorés plus d'un précepte qui contredit cette conclusion. Si, dans l'ordre universel, il est impossible que les peines que nous faisons aux autres ne retombent pas sur nous-mêmes; et si, dans l'ordre politique, la loi rend le mal pour le mal, les

1. Jeu de mots intraduisible : *pithanos*, crédule; *pithos*, tonneau. Platon, Gorgias, p. 493.

* Aristote, *Magna moralia.*— Diog., §. 30. Vers dorés, *passim.*

particuliers, au contraire, doivent s'attacher à ne jamais nuire, à supporter patiemment les torts et les injures, à faire enfin tout le bien qu'ils peuvent. Car ici la puissance est voisine de l'obligation et de la nécessité. Quant à la haine et à la vengeance, il faut toujours les éviter. «La discorde, née avec les mortels, disent les Vers dorés, les accompagne et les blesse invisiblement; on ne doit pas lutter contre elle, mais la fuir en cédant.» Que si la justice est une exacte réciprocité, tous les engagements doivent être mutuels. Si l'homme exige de la femme le respect de la foi conjugale, il ne doit pas la violer lui-même. Les autres engagements ne sont gravés que sur des tablettes ou des colonnes; les engagements des époux sont scellés par la communauté des enfants. L'un et l'autre doivent se souvenir que les dieux mêmes ont reconnu la dignité de la femme, lorsqu'ils ont daigné consacrer chaque âge de sa vie par le nom d'un dieu. Ne s'appelle-t-elle pas Corê [1], lorsqu'elle est vierge; Nymphê, quand elle est mariée; Mêter, quand elle a enfanté; Maia, quand elle arrive à la vieillesse. Il faut ajouter que non-seulement chacun doit éprouver ce qu'il fait aux autres, mais qu'il doit encore être traité selon sa dignité. Dans la vie humaine et dans les cités, comme dans le monde, ce qui précède l'emporte en honneur sur ce qui suit, l'aurore sur le soir, les dieux sur les démons, les démons sur les hommes, et, parmi ces derniers, les parents sur les enfants, les vieillards sur les jeunes gens, les aînés sur leurs cadets, ceux qui enseignent sur leurs disciples.

Mais il faut qu'à tous ses degrés la justice soit adoucie et tempérée par l'amour. C'est avec bienveillance que les vieillards doivent reprendre les jeunes gens; et les hommes faits, les enfants, se rappelant que l'enfance est surtout

1. Korê et Mêter, noms de Proserpine et de Cérès. Maia, en dorien, vieille femme. Maia est, dans la fable, la mère de Mercure.

aimée des dieux. C'est avec amour que l'homme doit regarder la femme, qu'il a arrachée au foyer paternel et conduite dans sa maison comme une suppliante sous la protection et sous les regards des dieux. C'est avec amour que la femme obéira à son mari, considérant que ses parents lui ont permis d'aimer son mari plus qu'eux-mêmes, qui sont les auteurs de ses jours. La justice est le commencement de l'égalité politique; l'amitié en est l'achèvement. Les sociétés ne sont que des communautés, et ces communautés ne sont parfaites que par l'amitié, qui est une égalité. Mais pour qu'il y ait égalité absolue, il faut qu'on ne considère rien comme sien : tous les biens sont communs entre amis. C'était d'ailleurs quelque chose de viril que cette amitié des Pythagoriciens; elle tendait plus au perfectionnement de l'objet aimé qu'au sentiment. Il faut aider les autres, disaient-ils, à charger leurs fardeaux et non à les porter. Que si, malgré l'amitié et les muses, il s'élevait quelque différend entre ses disciples, Pythagore ne voulait pas qu'ils s'endormissent sur leur colère; quand, par hazard, ils s'étaient disputés et fâchés les uns contre les autres, ils devaient se réconcilier en se donnant la main et en se saluant avant le coucher du soleil. Nulle secte ne recommanda plus et ne pratiqua mieux l'affection et la bienveillance mutuelles. Ses adeptes étaient persuadés que l'amitié est la condition indispensable de la société, comme elle est le lien de toutes les vertus.*

C'est une chose remarquable que cette idée de la société fondée sur l'égalité dans la justice et dans l'amour. Une telle théorie appartient en propre à la Grèce, parce que

* Aristote, Éth. à Nicom., V, 8; IX, 8. Économiques, I, 4. — Diog., §. 3; 11, 33. — Porphyre, Pythagore, §. 33. — Jamblique, VIII, §. 37; X, §. 51; XI, §. 54, 56. — Vers dorés, *passim*. — Quintilien, IX, chap. 4. — Plutarque, *De Iside et de Osiride, de fraterno amore.* — Simplicius, sur Épictète, chap. 30.

c'est le pays où l'on connut le mieux les fonctions du citoyen et la fin des sociétés politiques. A peine esquissée par Pythagore, elle sera reprise par tous les grands moralistes grecs, aussi bien par Aristote que par Platon, jusqu'à ce qu'elle aboutisse dans le Stoïcisme à l'égalité et la charité universelles. Mais elle n'est bonne dans le Pythagorisme que pour une petite secte. Je ne sais si les circonstances le forcèrent de mettre tout en commun, biens, pensées et sentiments; mais, à coup sûr, les principes féconds qu'il contient, ne se développeront que sous l'influence de la liberté et par la raison individuelle, en dehors de toute communauté.

Les sectes communistes ont toutes été religieuses dans l'antiquité, et le Pythagorisme tient encore par ce côté aux mystères. Seulement les dogmes qu'il admet sont plus que des interprétations des croyances populaires. Le premier est l'unité de Dieu, et le second, l'immortalité de l'âme. Dieu est la monade suprême, d'où sont sorties l'unité et la dualité, principes de tout nombre et de toute proportion. Au-dessous de ce Dieu premier sont les démons et les héros; mais Dieu est toujours la loi suprême qui, du centre, produit tout le reste. Aussi le comparait-on à un cercle, dont le centre est partout, et la circonférence, nulle part. Nous sommes loin de la théologie d'Homère et d'Hésiode, et, si l'on en croit Diogène, c'est de Pythagore que datent les premières attaques contre la religion du peuple et des poëtes. Pythagore n'avait-il pas vu Homère et Hésiode punis dans les enfers pour tout ce qu'ils avaient débité sur les dieux? Les Pythagoriciens se formaient une si haute idée de la divinité, qu'ils ne voulaient même pas qu'on prît son nom à témoin. Le Dieu suprême ne peut être adoré que par des âmes pures. Il faut éloigner des sacrifices qu'on lui offre le sang et les victimes; c'est à haute voix qu'on doit le prier,

et non pas à la dérobée, comme si l'on pouvait adresser à cet être souverainement bon des prières qu'on rougirait de faire à des hommes. Celui qui honore et aime Dieu comme il convient, ne quittera ce monde que pour monter, pur et dégagé de toute matière, dans l'éther céleste d'où l'âme est émanée. «Quand tu auras abandonné tes dépouilles mortelles, disent les Vers dorés, tu t'élèveras dans l'air libre, et tu deviendras un Dieu immortel et incorruptible; la mort n'aura plus d'empire sur toi.» Quoiqu'on ne trouve aucune trace de la transmigration des âmes, ni dans les Vers dorés ni dans les nombreux préceptes symboliques de Pythagore, la métempsychose est incontestablement une doctrine pythagorique. Mais il y a deux manières de l'entendre : ou bien les âmes passent d'un corps dans un autre indifféremment par une nécessité naturelle, ou bien il y a dans cette transmigration récompense ou châtiment. Dans ce dernier cas, elles peuvent être rémunérées et punies de deux manières, soit qu'elles se rendent en sortant du corps humain dans des corps d'animaux plus ou moins parfaits, plus ou moins vils, selon leurs vertus ou leurs vices[1], soit qu'elles vivent heureuses ou malheureuses dans un autre monde et pendant un temps déterminé, jusqu'à ce qu'elles reviennent animer de nouveaux corps sur la terre, après avoir bu les ondes du Léthé[2]. C'est probablement cette dernière doctrine qui était développée dans un livre fort ancien sur les enfers, et attribué à Pythagore. Mercure, y est-il dit, tire les âmes du corps et de la terre, et conduit celles qui sont pures au ciel. Les autres sont livrées aux Furies qui les tourmentent et les enchaînent avec des liens indestructibles. Quoi qu'il en soit, Pythagore, en admettant l'hypo-

1. Voyez le Timée de Platon.

2. Platon, République, liv. X, mytho de Her l'arménien. Virgile, Ænéide, liv. VI.

thèse de la métempsychose, ne la séparait pas de la relation rationnelle, qui doit exister entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur. Nous sommes heureux par la vertu, et misérables par le vice, et dans ces deux cas c'est nous seuls qui nous faisons notre sort dans cette vie et dans l'autre. «Tu connaîtras, disent les Vers dorés, que les hommes sont eux-mêmes les artisans de leur malheur. Infortunés! ils ne savent pas voir les biens qui sont sous leurs yeux; leurs oreilles se ferment à la vérité qui leur parle. Combien peu connaissent les vrais remèdes de leurs maux! C'est ainsi que la destinée blesse l'entendement des humains! Semblables à des cylindres fragiles, ils roulent çà et là, se heurtant et se brisant les uns contre les autres.» Ils ne veulent pas voir que le bonheur consiste dans la vertu, et qu'il est tout en eux-mêmes.*

On pourrait trouver bien d'autres développements dans Philon le juif, dans Stobée, dans Plutarque, dans Saint-Justin, dans Clément d'Alexandrie, et surtout dans Porphyre et dans Jamblique. Mais ce sont des idées prises dans les Pythagoriciens postérieurs à la grande époque philosophique de la Grèce. Or, persuadé que Platon, qu'Aristote, que Speusippe et Xénocrate s'étaient approprié les opinions importantes du Pythagorisme avec quelques légères modifications, on retrouvait dans Pythagore tout ce que les plus célèbres philosophes avaient pensé. Et c'était chose facile : sous ces formules mathématiques, dont on avait perdu le sens, sous ces symboles et ces sentences énigmatiques, que chacun interprétait à son gré, on mettait indifféremment, et sans trop de violence, Platon et Aristote. Mais cela précisément témoigne plus de l'indécision de la doctrine primitive, que de sa profondeur et de son étendue. Le Pythagorisme n'est

* Stobée, *Eclogæ*, liv. I, chap. 2, §. 28.—Diog., §§. 21, 22, 23, 25, 32. — Aristote, De l'âme, liv. I, chap. 3.—Diogène, §. 31.— Vers dorés, *passim*.

encore qu'une ébauche, et même, il faut le dire, c'est à peine une philosophie. «Né de l'Orient, selon le mot de M. Cousin, il en retient presque tous les caractères : il enseigne par des symboles; il parle par des images; il écrit en vers; la philosophie de cette époque est sur un trépied; au lieu de raisonner, elle rend des oracles.»

Aussi fallait-il être initié pour la comprendre. Il y avait des épreuves à subir avant d'être instruit de ses mystères; on s'engageait à ne pas divulguer aux profanes les secrets de la secte; on jurait par le maître, dont les paroles étaient autant de voix divines. On n'était d'abord qu'auditeur : à ce degré de l'initiation, il fallait écouter et se taire. L'enseignement était tout en symboles; le maître vous jetait quelqu'une de ces courtes sentences, assez claires pour ne pas rebuter, assez obscures pour faire travailler l'esprit, et il livrait ensuite chacun à ses propres pensées. Cette pratique devait avoir pour effet d'abattre l'orgueil qui abonde dans son propre sens, de plier les âmes à la règle, de les assouplir à la foi, et de faire plutôt des croyants que des philosophes. C'est au même but que tendaient les austérités, les jeûnes et les privations de toute sorte, qu'on s'imposait dans cette école pour se purifier. Mais Pythagore ne voulait pas moins adoucir les âmes que les exalter. De là cette coutume de chanter certains hymnes le matin et le soir, en s'accompagnant de la lyre. «Avant de se livrer au sommeil, nous dit Jamblique, les Pythagoriciens purgeaient leurs âmes des troubles de la journée et du bruit des affaires par des chants particuliers, qui amenaient un sommeil tranquille, accompagné de bons rêves. Le matin, quand ils se levaient, ils chassaient la pesanteur qui reste du sommeil, et commençaient gaîment la journée par d'autres chants.» Après les épreuves, qui duraient plus ou moins, mais au plus cinq ans, si celui qui se présentait paraissait indigne d'être initié, on lui éle-

vait un tombeau comme à un mort, et toute communication était rompue avec lui. S'il était, au contraire, digne d'entrer dans la secte, il faisait don de tous ses biens à la communauté pour tout le temps qu'il y restait, et riche ou pauvre, il était l'égal des autres frères[1]. Puis, selon ses capacités, il était économe, politique ou philosophe; mais dans tous les cas, il participait aux études morales ou scientifiques des autres Pythagoriciens. Les femmes enfin n'étaient point exclues de cette société politique et religieuse.

C'est par cet Institut que Pythagore s'acquit une grande autorité dans certaines cités de la Grande-Grèce et de la Sicile. Mais il nous paraît que les résultats de cette influence politique durent être aussi vains qu'ils sont obscurs. Pythagore ne put avoir pour disciples les législateurs Numa, Zaleucus et Charondas, puis qu'il leur est postérieur de plus d'un siècle. Que nous importe d'ailleurs qu'il ait rendu pour un moment la liberté ou plutôt le gouvernement aristocratique à Crotone, à Sybaris, à Catane, à Rhégium et à quelques autres villes. Ce qu'il y a de certain, c'est que rien n'était plus contraire au génie grec, que son Institut moitié religieux et moitié politique. J'accorde et je tiens pour vrai historiquement, que les Pythagoriciens jouèrent un rôle condérable dans la lutte si vive de l'aristocratie et de la démocratie, et qu'ils contre-balancèrent un moment la fortune des tyrans populaires. Mais outre qu'on ne voit point là l'influence d'une doctrine, cette influence ne pouvait être durable. Pour qu'elle le fût, il aurait fallu que la théocratie et l'aristocratie fissent une alliance intime et absolue. Mais du moment que la théocratie voulait régner seule, elle soulevait contre elle, non-seulement le peuple, mais encore toute la partie de la noblesse, qui était demeurée à la porte de l'Institut. On peut voir dans Homère combien l'esprit grec

1. Expression pythagoricienne que nous a conservée Diodore de Sicile.

fut de tout temps impatient de la domination des prêtres. Qu'était-ce donc, lorsque, dans ces villes de la Sicile et de l'Italie, la démocratie était partout frémissante, partout assez forte pour imposer aux nobles le joug des tyrans? Le Pythagorisme ne parut qu'une conspiration, et comme il n'y avait rien qu'on redoutât plus dans les cités grecques que les associations politiques ou les hétairies, il fut impitoyablement poursuivi, et ses sectateurs, exterminés. Cette destruction de la confrérie pythagorique fut un bonheur. Car ce n'était pas seulement le peuple et la noblesse, qui étaient ici en présence; c'était l'Orient et la Grèce, la tradition et la pensée, la servitude et la liberté, le génie de la théocratie et le génie de l'humanité. La Grèce et la civilisation n'avaient pas besoin de prêtres ou d'inspirés pour résister aux barbares de l'Afrique et de l'Asie : elles avaient besoin d'hommes libres et de soldats.

Il fallait que le Pythagorisme fût détruit comme corporation, pour qu'il rendît comme doctrine des services à la pensée. Il sortit alors de l'ombre des sanctuaires pour vivre à la lumière du soleil, et l'on vit partir des ruines de l'Institut les premières lueurs du spiritualisme. Épicharme en fit retentir sur le théâtre les plus nobles maximes. Empédocle le divulgua en le mêlant avec ses rêves. Xénophane et Parménide en tirèrent la conception de la simplicité absolue de l'Être premier, et je ne doute pas que l'idée du Dieu-Intelligence n'ait passé des doctrines pythagoriques dans la physique d'Anaxagore. D'un autre côté, ce fut à l'exemple des mathématiciens d'Italie, que les physiciens Héraclite et Démocrite traitèrent de la politique, c'est-à-dire, de la science même de l'homme. Ainsi le Pythagorisme fut l'origine du spiritualisme moral dans l'antiquité; il fut le promoteur de la philosophie de l'homme dans l'école toute physique d'Ionie: Voilà sa véritable et salutaire influence.

Laissons de côté Héraclite : il n'a fait que répéter Pythagore, tantôt précisant sa pensée, tantôt l'enveloppant des obscurités d'un langage insolite et bizarre. Mais il n'en est pas ainsi de Démocrite. Il est l'opposé de Pythagore en morale, comme de Parménide en métaphysique. C'est lui qui fonda la morale sensualiste, et, de plus, il est de tous les penseurs avant Socrate celui dont le système est je ne dis pas le plus vrai, mais le plus complet, le plus clair, le plus rigoureux et le plus philosophique : à ces titres, il mérite une place dans l'histoire de la philosophie morale.

Le souverain bien de l'homme est, selon lui, la tranquillité de l'âme et non la volupté. L'agréable est sans doute la mesure de l'utile et du bien; mais il n'est rien, séparé de la tranquillité d'esprit, puisque le bien tourne toujours en mal dans les âmes mal réglées. Il ne faut point placer nos plaisirs dans les choses périssables et qui dépendent des hommes ou de la fortune : ce n'est qu'en nous-mêmes que nous devons mettre notre bonheur. Il n'habite ni dans les grands troupeaux, ni dans les amas d'or, ni dans les honneurs et le pouvoir : une âme pure est seule la demeure du Dieu. Quant au méchant, s'il pouvait voir à nu son propre cœur, il n'y trouverait qu'un amas et comme un trésor de maux. Ainsi le bonheur est la fin de toutes nos actions, et il consiste tout entier dans la bonne disposition d'une âme constamment satisfaite et tranquille. La sagesse (et c'est là ce qui fait son prix), ne s'émeut de rien, ne s'éprend et s'étonne de rien.

Mais pour arriver à cette tranquillité bienheureuse, il faut être tempérant; car la tempérance augmente et aiguise le plaisir, et les jouissances les plus rares sont celles qui nous touchent le plus. Au contraire, si l'on passe la mesure, les choses les plus agréables deviennent les plus pénibles. Elles fatiguent et épuisent le corps, et l'exposent à

mille maladies douloureuses. Ceux d'ailleurs qui courent après les plaisirs du corps jouissent dans un moment très-court, mais de nombreux et de longs soins en sont la triste suite. Ils sont toujours tourmentés du désir des objets qui font un moment leur joie : lorsqu'ils ont atteint ce qu'ils souhaitent, la volupté s'enfuit à tire d'aile, mais le besoin reste avec l'impuissance de jamais le satisfaire et l'assouvir. Et puis, pour satisfaire les passions et le luxe qui en naît, il faut de grandes richesses; or, comme la gangrène est le pire des ulcères, la pire des maladies de l'âme est l'avarice, qui ne se saurait rassasier. Si l'on désire beaucoup, la richesse paraîtra indigence; si l'on désire peu, la pauvreté équivaudra à la richesse. Celui-là est fortuné, qui, n'ayant que peu, vit joyeux et content, tandis que c'est être infortuné de désirer encore et de s'attrister au milieu de l'abondance. La tempérance se confond en général pour Démocrite avec le courage; être courageux, dit-il, ce n'est pas seulement vaincre les ennemis, mais surtout c'est être plus fort que les passions et les voluptés : combien d'hommes commandent dans les États, qui sont cependant esclaves de quelque femme? Quoiqu'il regarde comme une folie de se charger de beaucoup d'affaires, soit privées, soit publiques, il n'en estime pas moins l'action et un sage déploiement de ses forces. Les travaux, dit-il, valent mieux que l'oisiveté, quand les mortels obtiennent ou espèrent atteindre l'objet pour lequel ils travaillent. Et d'ailleurs, les fatigues volontaires ont cela d'excellent, qu'elles nous apprennent à supporter plus facilement celles qui sont involontaires et imprévues. Au courage et à la tempérance il faut joindre la justice. Elle nous inspire la paix du cœur, et le terme de presque toutes nos calamités est dans la fuite de l'injustice. Une âme adonnée au mal laisse toujours prise au malheur : attachée à ses propres intérêts, sans s'inquiéter du préju-

dice d'autrui, elle croit facilement ce qu'elle désire, et se précipite par son impétuosité aveugle. Rarement l'injustice est impunie; et l'espoir d'un gain illégitime est presque toujours le commencement d'une perte et d'un malheur. A ces considérations purement égoïstes, Démocrite en ajoute quelques autres d'un ordre plus relevé. Quand tu serais seul, dit-il, quand personne ne devrait jamais savoir ce que tu vas faire, ne commets pas plus une injustice que devant un grand nombre de témoins. Apprends à te respecter plus toi-même que tous les autres. Or, faire ou dire du mal est indigne de toi. Même il faut défendre de toutes ses forces ceux qui sont injustement attaqués: cela est juste et bon; le contraire est injuste et mauvais. Mais que seraient la tempérance, la justice et le courage sans la prudence? Les biens eux-mêmes sont pour l'homme des sources de maux, s'ils ne sont pas gouvernés par la raison et si l'on ne sait point les porter. Alors l'audace et la témérité président au commencement de nos actions; mais la fortune en domine la fin. Nous cherchons le bien, et nous trouvons le mal que nous ne cherchons pas. D'un autre côté, les espérances du sage peuvent seules se réaliser, mais celles de l'insensé sont impossibles; car elles sont contraires à la raison. Or, comment sera-t-il heureux et tranquille, celui dont les vœux sont sans cesse frustrés? Démocrite ajoute : Respecte ta raison, et impose cette loi à ton âme, de ne jamais rien faire, de ne jamais rien vouloir d'absurde.*

Ce serait perdre son temps que de rechercher quelle put être l'influence de Démocrite. Car déjà la sophistique a la parole, et jusqu'à la venue de Socrate nulle voix ne sera assez forte pour se faire entendre à côté de cette voix aux mille échos. Mais remarquons la précision et l'enchaînement

* Diogène, Démocrite, §. 45. — Stobée, *Flor.*, *passim*. — Senèque, *De irâ*, §. 6. — Plutarque, *Animi an corporis*, etc.

logique des idées de Démocrite : c'est là un signe manifeste des progrès de l'esprit grec. Engagé d'abord dans la mystérieuse obscurité des symboles, il aspire et s'avance de plus en plus à l'indépendance et à la clarté rationnelles. Ce progrès, sensible aussi bien dans la subtile dialectique de Parménide et de Zénon, que dans l'expression nette et sévère de Démocrite, est le plus grand et le dernier que puisse faire l'esprit humain. Tous les peuples célèbres de l'antiquité y ont tendu : les Juifs dans leur kabbale; les Égyptiens dans leur philosophie hermétique ; les Indiens dans leurs éternels commentaires des Védas et des livres sacrés du Buddhisme ; les Chinois dans leurs interprétations des rites et leurs paraphrases de Confucius ; mais un seul y est parvenu, parce qu'il a eu plus de foi dans la raison que dans l'autorité. C'est là ce qui donne un intérêt puissant aux premiers essais et comme aux bégaiements de sa pensée. Ils sont une espérance, et l'on y voit déjà poindre les vrais commencements de la philosophie. Aucun peuple, sans doute, ne peut revendiquer la priorité ni la possession exclusive des idées, qui servent de règle à la vie humaine et de fondement à la société. Elles sont le produit d'une intuition immédiate et toute spontanée ; elles appartiennent à tout être qui pense. Mais ces idées confuses, mal liées les unes avec les autres, mêlées d'imaginations ou de passions qui les altèrent, ne peuvent toujours suffire à la raison humaine. Leur autorité s'affaiblit inévitablement par les contradictions et les faussetés qu'elles renferment. C'est donc une nécessité de les contrôler, de les démêler, de les éclaircir, de les concilier et de les étendre. Dès lors naissent la méthode et la philosophie. Les premiers essais des penseurs grecs, en émancipant la raison de tout joug étranger, eurent pour résultat de faire vivement sentir le besoin de la science et de ses procédés exacts et réguliers. Car plus la pensée est libre, plus il lui est indispensable de

se régler, et elle ne prend pleinement possession d'elle-même, que lorsqu'elle est sûre de sa méthode. Il n'y a donc que la pensée pure, livrée à elle-même, qui ait une logique, comme il n'y a que les peuples libres qui aient de véritables lois. Aussi quand vous supposeriez les premières doctrines des Grecs plus grossières et plus informes qu'elles ne sont en effet, elles auraient encore une très-grande importance relative, parce qu'elles contiennent le principe de toute vie intellectuelle, cet esprit de liberté, qui se dégage peu à peu de tout ce qui fait obstacle à son développement. Elles ne sont pas encore la philosophie morale; elles la préparent et l'annoncent. Que Socrate se produise ou qu'il ne se produise pas, l'esprit grec, qu'elles ont fortifié et dont elles ont excité les espérances sans les satisfaire, n'en atteindra pas moins certainement le but de ses aspirations et de ses efforts. Déjà il a entrevu la voie dans laquelle il doit marcher. Déjà il possède l'idée qui sera comme le centre lumineux de toutes les autres. Héraclite n'a-t-il pas prononcé que toute la philosophie consiste à se trouver soi-même? N'a-t-il point pressenti les vastes horizons qui s'ouvraient devant la pensée, lorsqu'il s'écriait: il est impossible de toucher jamais aux bornes de l'âme; la science de l'âme a des profondeurs infinies? Anaxagore, s'emparant des idées trop confuses ou trop abstraites de Pythagore et de Parménide, n'a-t-il point proclamé que l'intelligence est Dieu, et qu'elle est la cause première de l'ordre et de l'harmonie de l'univers? C'est autour de cette conception que viendront se grouper et se développer presque toutes les idées de la morale. C'est donc par le fragment où nous la trouvons exprimée, que nous terminerons notre introduction à l'histoire de la morale ancienne : «Les autres choses sont composées, disait Anaxagore; seule l'intelligence est infinie, indépendante, simple et sans mélange. Seule elle subsiste elle-même en elle-même.

Sinon, les objets avec lesquels elle serait mêlée, l'empêcheraient d'être maîtresse absolue de toutes choses, comme elle l'est, parceque seule elle subsiste séparée et en soi. Car elle est ce qu'il y a de plus subtil, de plus pur et de plus simple; elle étend sa pensée universelle sur l'univers; elle a une puissance infinie. L'intelligence connaissait toutes les choses qui sont mêlées et toutes celles qui sont séparées; l'intelligence a ordonné tout ce qui devait être, ce qui fut, ce qui est et ce qui sera; l'intelligence a réglé la route des révolutions que parcourent les astres, le soleil, la lune, l'air et l'éther, qui sont maintenant séparés les uns des autres. Or, ce mouvement régulier qu'elle leur a imprimé, fait lui-même la séparation de tout le reste : c'est lui qui sépare le dense du léger, le chaud du froid, la terre de l'eau et la lumière des ténèbres. Toute intelligence, la plus plus petite comme la plus grande, est semblable à l'intelligence première.» En entendant ces sublimes paroles, la Grèce, comme nous l'apprend Aristote, s'était émue et avait tressailli, comme si elle venait d'enfanter le Dieu nouveau, qu'elle portait dans les intimes profondeurs de sa pensée. *

* Aristote, De l'âme, III, chap. 4. Métaph., I, chap. 3. — Simplicius, Comm. sur la physique.

LES SOPHISTES ET SOCRATE.

Considérations générales. — Sophistes : caractère de la sophistique. — Négations politiques. — Négations religieuses. — Doctrines politiques. — Influence. — Socrate ; son but et son caractère. — Sa méthode. — Principes généraux. — De la vertu. — Tempérance et courage. — Justice. — Sagesse. — Politique : lois non écrites. La femme. — Esclaves. — Idées religieuses. — Monothéisme avant et dans Socrate. — Qu'a dû vouloir Socrate ? — Polémique religieuse. — Culte. — Immortalité de l'âme. — Vanité de la réforme socratique. — Influence politique. — Influence philosophique.

Ce qui arrêtait principalement l'essor de la pensée grecque, c'est l'isolement des philosophes. Les systèmes ne sortaient guère de l'enceinte des villes où ils avaient pris naissance ; ils vivaient paisiblement les uns à côté des autres, chacun abondant dans son propre sens et peu soucieux de l'opinion publique ou du sens commun. Le temps est venu où cet individualisme naïf doit cesser ; où toutes les doctrines, agissant les unes sur les autres, pourront se corriger et se fortifier mutuellement ; où l'esprit grec arrivera glorieusement à sa pleine maturité. Les guerres médiques avaient produit dans l'état politique de la Grèce une révolution qui eut aussitôt son contre-coup dans la philosophie. Ni la communauté d'origine, ni l'identité ou la ressemblance des traditions, ni le conseil amphictyonique, ni les fêtes religieuses et nationales d'Olympie, de Pise et de Némée n'avaient pu faire une seule nation des diverses cités helléniques. Elles s'étaient jusqu'alors remuées d'un mouvement confus et sans but dans l'impuissance de l'isolement. L'invasion des barbares les unit tout à coup, et, ressuscitant le souvenir de la nationalité grecque, leur apprit en même temps leurs forces

et leur génie. La philosophie, qui avait été jusqu'alors la pensée de Pythagore ou de Thalès, devint la pensée même de la Grèce; et l'âme de ce pays, qui s'était longtemps cherchée en vain, parce qu'elle était éparse, prit enfin une pleine conscience d'elle-même, lorsqu'elle se fut ramassée tout entière dans un même sentiment d'héroïsme et de nationalité. Les relations politiques s'étendirent d'un bout à l'autre de la Grèce; la vie devint plus universelle et plus intense; elle eut comme un foyer, où elle put se concentrer avec plus d'énergie et d'éclat, dans la ville qui avait sauvé la liberté hellénique de la barbarie. Athènes mérita le nom de Grèce de la Grèce; et, comme elle fut le siége de la force nationale, elle fut aussi le siége du génie et, comme l'appelait un sophiste, le Prytanée de la sagesse. L'homme, d'ailleurs, conçut trop vivement l'importance des intérêts politiques, et se sentit trop grand pour ne point reconnaître sa liberté et pour rester insoucieux de lui-même et de sa destinée.

Le progrès de ce sentiment de la valeur morale de l'homme est frappant dans la littérature dramatique. Le principal personnage des drames d'Eschyle est la fatalité sous laquelle plie irrésistiblement la volonté humaine; mais déjà dans Sophocle l'homme et le destin ont une part à peu près égale; et même, lorsque la vertu succombe sous la trahison des événements, elle proteste de son innocence à la face des mortels et des dieux. La fatalité n'est plus pour Euripide qu'une fiction traditionnelle et qu'une machine de théâtre. La seule fatalité à laquelle soient soumis ses personnages, c'est la passion avec ses entraînements impétueux, mais non pas invincibles. Comment, en effet, l'homme ne se fût-il pas senti libre et maître de son sort, lorsqu'il venait de voir le nombre, qui est comme la fatalité dans les choses humaines, vaincu par le courage et par la disci-

pline, c'est-à-dire par l'intelligence et la vertu? Voilà ce qui inspire à l'historien des guerres médiques ces paroles si vraies : « Lorsque l'homme prend des résolutions conformes à la raison, le succès en est aussi le plus souvent conforme à la raison ; mais, lorsqu'il se détermine contrairement à la raison, Dieu n'aime pas à aider aux résolutions humaines.» Voilà aussi pourquoi Thucycide ne cherche plus l'explication des événements, que dans leurs causes immédiates et prochaines, dans les institutions des États, dans les intrigues des partis, dans les passions et les intérêts des hommes, dans leurs vertus ou leurs vices, dans leur prudence ou leur folie. Aucune disposition d'esprit n'est plus favorable au développement de la pensée morale. Car plus on se sent maître de sa destinée, plus on se sent responsable de ses volontés, et on s'intéresse à ses actes. De là, dans les Sophistes et dans Socrate, la préoccupation presque exclusive des questions morales et politiques. « Ce que j'enseigne, disait Protagoras, c'est la prudence, non-seulement dans les affaires domestiques, pour savoir gouverner sa maison, mais encore dans les affaires publiques, pour être capable de parler et d'agir dans l'intérêt de l'État.» Quant à Socrate, il dissertait continuellement, nous dit son historien, sur les affaires humaines, considérant ce qui est pieux et ce qui est impie, ce qui est juste et ce qui est injuste, ce que c'est que le courage ou la lâcheté, que la sagesse ou la folie, en quoi consiste l'art de commander, et ce qui fait le citoyen capable et digne de l'empire. Les Sophistes et Socrate avaient donc les mêmes tendances et le même but, quoique dans des vues fort différentes. Aussi l'histoire des opinions des Gorgias et des Protagoras est-elle inséparable de celle des doctrines de leur adversaire.*

* Hérodote, VIII, 60. — Platon, Protagoras, 337, D, 318; E. — Xénophon, Mémoires I, chap. I.

Les Sophistes[1]. — Les Sophistes ont achevé l'éducation de l'esprit grec. Grammairiens, rhéteurs, dialecticiens, moralistes, hommes d'État, ils remplacèrent les poëtes et les rhapsodes, qui étaient auparavant les seuls instituteurs de la jeunesse. Ce n'est pas ici le lieu de montrer quelle heureuse influence ils exercèrent sur les débuts et le perfectionnement de la prose attique. Mais n'est-il pas vrai, qu'en courant enseigner de ville en ville, ils répandirent partout le goût des choses de l'esprit, réformèrent l'éducation, et, comme s'en plaint Aristophane, firent déserter pour leurs boutiques d'éloquence les gymnases où s'étaient formés les rudes guerriers de Marathon? Ils furent aussi les premiers qui soumirent les principes des lois et des institutions à l'examen de la libre pensée, et qui commencèrent la révolution philosophique, qu'on attribue exclusivement à Socrate. Mais, poursuivis jusque dans la postérité par les vives accusations de leurs adversaires politiques, ils ont eu le sort de la démocratie athénienne : on a trop oublié leurs services, et l'on n'a voulu se souvenir que de leurs excès.

La Sophistique dut son origine et son succès universel moins à l'insuffisance et à l'antagonisme des philosophies antérieures qu'aux besoins intellectuels et politiques de l'époque où elle se produisit. Les Grecs s'inquiétaient assez peu, j'imagine, des querelles métaphysiques de l'Abdéritain Démocrite et de l'Éléate Zénon. Assez d'autres intérêts agitaient les esprits. Le peuple, presque partout vainqueur de l'aristocratie, qui ne désespérait pas de ressaisir l'avantage; des institutions déjà surannées et trop étroites pour contenir la démocratie; les luttes de la place publique ou des tribunaux, de jour en jour plus vives et plus importantes; la ligue contre les barbares; les obligations réciproques des

1. Tout ce morceau sur la sophistique diffère entièrement de ce qu'il y avait dans le mémoire couronné.

confédérés et de la cité qui commandait; l'indépendance des villes ou la suprématie et la domination d'Athènes ou de Sparte; les droits des colonies et des métropoles; toutes ces questions et tous ces faits n'étaient-ils pas assez graves et ne demandaient-ils pas de nouveaux talents, de nouvelles lumières? Les Sophistes firent profession d'enseigner non pas seulement, comme le veut Aristophane, l'argument du juste et de l'injuste qui fait gagner les procès, mais encore la sagesse ou la science du gouvernement dans les familles et dans l'État; et la Grèce, sans être pour cela ni corrompue ni affolée de sottises dialectiques, s'empressa à l'envi pour les entendre. Mais comme la parole est l'instrument de gouvernement par excellence dans les démocraties, les Sophistes ne pouvaient enseigner la sagesse politique sans enseigner en même temps l'éloquence. Ils apprirent donc aux Grecs ce que l'art peut apprendre, c'est-à-dire, à ramener les cas particuliers à des principes généraux ou à développer et éclaircir un principe général par des cas particuliers, à saisir et à discuter le fort et le faible, le pour et le contre des questions. Si c'était là une entreprise aussi scandaleuse que l'ont dit leurs adversaires, il faudrait condamner avec Platon l'éloquence même, et revenir à la politique comme à la justice orientale. Donnez-moi cet honnête homme qui ne se sert de la parole que pour la vérité et la vertu: s'il ne sait point attaquer et se défendre; s'il ne possède point l'art de grossir et d'enfler ses raisons comme d'amoindrir et d'atténuer celles de son adversaire; s'il n'a pas appris à discuter, au moins en lui-même, le pour et le contre, afin de prévenir les objections ou d'y répondre, je ne lui conseillerai jamais de monter à la tribune; il n'est point fait pour être maître des esprits par la seule force de la persuasion. Loin de crier au scandale et à l'immoralité, les Grecs s'enthousiasmèrent d'abord pour cet art si nouveau

de la discussion. Platon nous a vivement peint cet engouement général : «Ce rapport d'un et plusieurs (ou du genre et des espèces) se trouve partout et toujours, de tout temps comme aujourd'hui, dans chacune des choses dont on parle. Jamais il ne cessera d'être, et il n'a jamais commencé d'exister ; mais autant qu'il me paraît, c'est une qualité inhérente au discours, immortelle et incapable de vieillir. Le jeune homme qui se sert de cette formule pour la première fois, s'en réjouit d'ordinaire autant que s'il avait découvert un trésor de sagesse : la joie le transporte jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de sujet qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et le divisant par morceaux. Il se jette d'abord lui-même plus qu'aucun autre dans l'embarras ; ensuite tous ceux qui l'approchent, qu'ils soient plus jeunes, plus vieux ou de même âge que lui ; il ne fait quartier ni à son père, ni à sa mère, ni à aucun de ceux qui l'écoutent ; il attaque non-seulement les hommes, mais même en quelque sorte tous les êtres, et je réponds qu'il n'épargnerait aucun barbare, s'il pouvait se procurer un truchement.» Voilà bien le principe même de la discussion ; voilà bien aussi la manie disputeuse des Grecs, que les Sophistes développèrent, et qui fit prendre leur nom en mauvaise part. On a pu abuser de cet art de la discussion, comme de toutes choses; mais il n'en est pas moins l'arme nécessaire comme le produit naturel de la liberté ; et certes, il convient mieux à des hommes que la brutalité de la force et des armes. Quoi qu'il en soit, en habituant les esprits à l'examen des choses humaines, en leur apprenant à éclaircir, à développer et à généraliser leurs idées, en remuant, comme dit Platon, ce qui était immobile, en répandant enfin toutes les connaissances que doit posséder un homme libéralement élevé, les Sophistes rendirent un

signalé service à la philosophie grecque et à l'esprit humain.*

Il y avait, il est vrai, un double écueil dans la Sophistique : l'abus de l'art même qu'elle avait découvert, et l'identification trop absolue de la morale avec la politique, et de celle-ci avec l'éloquence. C'est une question de savoir s'il est permis de confondre, comme l'ont fait tous les anciens, la science des mœurs et la science du gouvernement. Mais il sortit de la confusion adultère de l'art oratoire et de la morale ce qui devait nécessairement en sortir, je veux dire des maximes toutes appropriées aux passions dominantes de l'époque, et la négation des règles les plus évidentes de la vie. Car l'éloquence, par cela même qu'elle tire presque toutes ses forces du vraisemblable, ne peut s'appuyer que sur les idées et les passions de ceux auxquels elle s'adresse; et quoiqu'elle mette en usage un fonds de vérités éternelles et universelles, c'est pour elle une nécessité de les plier au besoin de sa cause et du moment. D'ailleurs l'art oratoire, cherchant avant tout le succès, est indifférent par essence au bien et au mal; et comme le triomphe de l'orateur est de manier comme il lui plaît les esprits, il semble, au premier abord, qu'il y ait plus de difficulté et de gloire à renverser les vérités les plus solides qu'à les affermir, à obscurcir l'évidence, qu'à la mettre dans tout son jour. On veut étonner : on méprise le bon sens comme trop vulgaire; on recherche le paradoxe comme plus rare et plus magnifique; on prend pour la suprême puissance de l'art des tours de force, qui ne marquent que l'agilité d'un esprit frivole et superficiel, aussi incapable de saisir fortement la vérité, que d'en pénétrer profondément les autres. Ajoutez à cela l'engouement pour un art nouveau et la subtilité naturelle à l'esprit grec, et vous ne vous étonnerez

* Platon, Philèbe, t. II, p. 15.

pas que la Sophistique ait rapidement dégénéré. Mais ne faut-il pas distinguer les premiers Sophistes de leurs futiles successeurs, et Platon, en ménageant Protagoras, Prodicus et surtout Gorgias, ne nous apprend-il pas que ces hommes étaient plus sérieux que les Polus, les Calliclès, les Hippias, les Euthydême, les Dionysodore et leurs pareils?

Il ne serait conforme ni à la justice, ni à la saine critique de voir un corps régulier de doctrines dans ce pêle-mêle d'opinions, qui nous sont arrivées sous le nom de Sophistique. Les philosophes ou les rhéteurs qui prirent le nom de sages à l'instar de Protagoras, sortaient de toutes les écoles de la philosophie grecque. Et d'ailleurs on court risque de prendre pour la pensée des Sophistes les interprétations de leurs adversaires, et les conséquences qu'à tort ou à raison on imposait à leurs principes. Ni les Sophistes ne forment une école, ni leurs idées ne forment un système. Ces réserves faites, nous pouvons exposer sous le nom de Sophistique les idées qui s'agitaient alors en Grèce, et qui devaient susciter la philosophie morale et Socrate.

Il y a des époques où la vérité ne se produit que sous forme de négation, et où les esprits, plus audacieux que puissants, aperçoivent mieux l'erreur à détruire, que la vérité qui la doit remplacer : telle nous paraît être l'époque de la Sophistique. Protagoras enseignait que l'homme est la mesure de toutes choses, entendant par là l'individu et la sensation qui change sans cesse, plutôt que la raison ou l'homme universel qui ne change pas. Or, comme les impressions de l'homme varient avec l'état du sujet et celui de l'objet, il s'ensuit que la vérité est pour nous chose relative. Il en est du bien comme de tout le reste. Par exemple, ce qui n'est ni bon ni mauvais pour nous en fait d'aliments, est bon tantôt pour les chevaux, tantôt pour les bœufs, tantôt pour les plantes. Voyez combien les hommes jugent diffé-

remment du juste et de l'injuste, de l'honnête et du malhonnête. Ce qui est permis chez les barbares, n'est-il pas souvent défendu chez les Grecs? Et ce qui est vertu aux yeux des Grecs, n'est-il pas souvent crime aux yeux des barbares? Même chaque peuple estime la même chose tantôt bonne, tantôt mauvaise, selon les occurrences. Il faut donc conclure sinon que tout est bon et que tout est mauvais, au moins que ni le juste ni l'injuste n'ont par nature une essence propre, et que tout ce qu'un état en pense, devient vrai au moment et pour le temps qu'il le pense. Faut-il croire qu'aux yeux de Protagoras tout était également vrai et faux, bon et mauvais? Mais ne se faisait-il pas gloire d'enseigner la sagesse, et ne regardait-il pas la justice et la pudeur comme les caractères distinctifs de l'espèce humaine? Et si ce que les Sophistes appellent le juste et l'injuste n'existe point naturellement, n'y a-t-il rien qui soit naturellement bon, ou naturellement mauvais? A croire leurs ennemis, les Sophistes n'auraient pas même admis les devoirs les plus naturels et les plus simples. Dans les Nuées, un fils prouve à son père qu'il a droit de le battre malgré la défense des lois : «N'était-il pas un homme comme nous, celui qui porta le premier cette loi, qu'un fils ne doit pas battre son père, et qui la fit adopter à ses contemporains? Pourquoi ne pourrais-je pas faire une loi nouvelle qui permît aux fils de battre leurs pères, comme ceux-ci ont battu leurs enfants? Vois les coqs et les autres animaux : ne se défendent-ils pas contre leurs pères? Et cependant quelle différence y a-t-il entre eux et nous, si ce n'est qu'ils ne rédigent pas de décrets?» Mais dans ces paroles mêmes il nous semble saisir la pensée et la polémique des Sophistes : cette justice, qui n'a point par nature d'essence propre, c'est la justice qui dépend des décrets du peuple ou de la volonté de ceux qui gouvernent. En effet, les Sophistes opposaient sans cesse

l'art ou la loi à la nature, et c'est par cette raison qu'ils répondaient, eux et les orateurs populaires, à ceux qui parlaient toujours des lois et des coutumes des ancêtres, prétendant éterniser les lois dont ils profitaient. Si les Sophistes, au lieu d'être simplement des politiques, avaient été des philosophes sérieux et pénétrés d'un profond esprit de moralité, ils seraient allés, grâce à leur audace, plus loin que Socrate avec son bon sens un peu timide. N'est-ce pas dans la bouche d'un Sophiste que Platon met ces belles paroles: «Vous tous, qui êtes ici présents, je vous regarde comme parents, alliés et concitoyens selon la nature, si ce n'est selon la loi; car le semblable a une affinité naturelle avec le semblable; mais la loi, ce tyran des hommes, fait violence à la nature en bien des occasions?» Ne serait-ce point par hasard ces mêmes Sophistes tant décriés, qui ont les premiers lancé cette protestation contre l'esclavage : «L'esclavage est mauvais, parce qu'il est fondé non sur la nature, mais sur la loi et la violence?» Mais, politiques plus que moralistes, ils ne touchaient qu'en passant à ces hautes questions de droit éternel pour s'attacher surtout aux questions du moment, battant en brèche les institutions qui gênaient le développement de la démocratie et de la liberté.*

Ils ne ménageaient pas plus la religion traditionnelle que les lois qui étaient sous sa sauvegarde, et leur tâche, en vérité, était facile : ils n'avaient qu'à reproduire les opinions des anciens philosophes sur les dieux. Nous ne nous arrêterons pas à montrer que dès son origine la physique biffait ces dieux qui président, dans la religion vulgaire, aux grands phénomènes de la nature; et comme le dit Manilius, qu'elle

* Diog., liv. IX, chap. VIII, §. 51. — Platon, t. II, Théétète, 151, A; 168, C; 172, A. B; t. I, Protagoras, 322, C. D, 333, 334, 337, C. D; t. II, Lois, 889, D. E. — Eurip., Hécube, 802. — Aristophane, Nuées, 1410-1430. — Arist., Polit., liv. I, chap. II, §. 3.

arrachait la foudre au ciel et le sceptre au maître du tonnerre. Mais nous possédons encore les objections accablantes que Xénophane, Empédocle, Héraclite et même Pythagore avaient lancées contre les dieux. Dieu ou les dieux ne ressemblent aux hommes, ni par la forme, ni par la pensée [1]. Mais la foule s'imagine que les dieux naissent avec un corps, une voix, et des vêtements tels que les nôtres. Les Grecs supposent des dieux qui leur ressemblent; les Éthiopiens les font noirs et camus, les Thraces les font roux et avec des yeux bleus. Si les bœufs et les lions avaient des mains, et qu'ils fissent des peintures et des statues, ils représenteraient les dieux semblables à eux par la forme : les bœufs lui donneraient la forme du bœuf, et les chevaux, du cheval. Qu'y a-t-il de plus ridicule que ces peuples qui pleurent à certains jours leurs dieux morts; ou ils sont dieux, et ils ne sont pas morts; ou ils sont morts et ne sont pas dieux. Mais ce qu'il y a de plus impie, ajoutait Xénophane, c'est qu'en donnant notre corps aux dieux, nous leur prêtons aussi nos passions et nos vices. Homère et Hésiode leur ont attribué ce qu'on flétrirait dans les hommes, et la plupart de leurs chants ne roulent que sur des actions criminelles telles que la fraude, le viol, l'adultère et l'inceste. Ceux qui font des vœux aux idoles, disait Héraclite, agissent comme des gens qui adresseraient la parole à des pierres. Ne croirait-on

1. C'est ce qu'au besoin les Grecs auraient pu apprendre des Perses qui, selon Hérodote, regardaient comme illégitime d'élever des temples, des autels et des statues, parce qu'ils croyaient, contrairement aux Grecs, que les dieux n'ont pas une nature et des formes semblables aux nôtres. A son retour d'Éthiopie, dit encore Hérodote, Cambyse trouvant Memphis dans la joie et les fêtes, en demanda la raison. Notre dieu nous est apparu, répondent les prêtres. Il veut savoir quel Dieu palpable a pu apparaître aux Égyptiens. On lui amène le bœuf Apis. Cambyse lui donne un coup d'épée et dit : « O têtes folles! Vous avez donc des dieux de chair et de sang, qui peuvent sentir les atteintes du fer. Voilà un dieu digne des Égyptiens. » Quelle bonne fortune pour les sophistes, que de pareilles histoires! Liv. III, chap. 27-29.

pas que, si l'on ne célébrait pas les fêtes de Bacchus et qu'on ne chantât point les hymnes les plus impudiques, tout serait perdu? Ceux qui se baignent dans le sang des victimes pour effacer les souillures de leur âme ne ressemblent-ils pas à des insensés, qui, pour se laver de la boue, se plongeraient dans la boue? Ces blasphèmes que les philosophes avaient jetés en passant contre les dieux populaires, étaient répétés à satiété et sous mille formes par tout le chœur des sophistes. Protagoras, le plus réservé de tous, écrivait dédaigneusement : « Quant à savoir s'il y a des dieux, et ce qu'ils sont, nous ne le pouvons pas pour plusieurs raisons, d'abord à cause de l'obscurité de la question, et de la courte durée de notre vie. »*

Les Athéniens chassaient Protagoras et faisaient brûler son livre; ils étaient eux-mêmes atteints de la même incrédulité que les Sophistes, et les théâtres applaudissaient dans la bouche d'Aristophane ce que l'aréopage avait condamné dans celle de Protagoras. Écoutons ce dialogue de Strepsiade et de Socrate : « Les nuées sont déesses et tout le reste n'est rien. — Mais, dis-moi, je te prie, Jupiter olympien n'est-il pas dieu? — Quel Jupiter? tu te moques; il n'y a pas de Jupiter. — Que dis-tu là? Et qui donc fait pleuvoir? — Les nuées; je t'en donnerai des preuves certaines. Où as-tu jamais vu pleuvoir sans nuées? Si c'était Jupiter, il faudrait qu'il fît pleuvoir par un ciel serein, en l'absence des nuées. — Ah! par Apollon! ta preuve est évidente. Autrefois je croyais vraiment que Jupiter pissait dans un crible. Mais c'est évidemment Jupiter qui lance sa foudre sur les parjures. — Pauvre sot, contemporain de Saturne, tu es bien de l'autre monde. Et comment, s'il frappe les parjures, n'a-t-il pas foudroyé Simon, Cléonyme et Théorus? Mais il frappe ses propres temples, le promontoire de Sunium et

* Xénophane, Empédocle, par Simon Karsten.— Plat., t. II, Théet., 162, D.

les chênes élevés. Pourquoi? Car enfin, un chêne n'est pas un parjure.»

Aristophane, ce défenseur des dieux, renchérit encore sur ces blasphêmes dans sa pièce des Oiseaux : «Réclamez l'empire à Jupiter; s'il s'y refuse, s'il ne revient pas à la raison, déclarez-lui une guerre sacrée, et défendez aux dieux d'aller en vrais libertins à travers vos domaines souiller les Alcmène, les Alopée, les Sémélé; sinon, mettez le sceau sur leur verge divine.» Je ne citerai plus que ce trait, parce qu'il semble lancé par un Sophiste qui frappe du même coup la morale et la religion : «Je soutiens qu'il n'y a pas de justice. — Il n'y a pas de justice? — Non; où est-elle? — Près des dieux. — Si la justice existe, pourquoi Jupiter n'a-t-il pas été puni pour avoir enchaîné son père?*

Les Sophistes étaient-ils donc si coupables d'attaquer une religion que traitaient ainsi ses défenseurs. En vain les dévots, ou ceux qui voulaient le paraître, s'indignaient en s'écriant avec le chœur d'Œdipe-roi : «Les anciens oracles sont méprisés et détruits; nulle part Apollon ne reçoit plus les honneurs qui lui sont dus; les choses divines s'en vont.» L'esprit grec n'avait plus cette crédule simplicité que Platon regrette, et qui n'est que l'infirmité de l'enfance : il était désormais trop avancé pour croire sans se rendre compte de ses croyances, et le premier regard qu'il jeta sur sa foi ancienne, fut un regard de dérision et d'hostilité. Tandis que le peuple se raillait de ses dieux et s'inquiétait assez peu de sa religion, pourvu qu'on ne profanât pas le culte auquel il était habitué, les Sophistes effaçaient les dieux de la nature des choses. Les dieux, disaient-ils, n'existent et ne sont connus que par la loi. Désespérant, s'ils ne parlaient qu'en leur propre nom, de dompter et de maîtriser le

* Nuées, 247, 399-402, 900-908. Oiseaux, 554-560.

caractère naturellement fier et indomptable de l'homme, les législateurs eurent recours aux dieux, afin d'inspirer aux mortels des craintes qui abattissent leur courage et leur férocité. Au-dessus donc des magistrats humains, ils placèrent des maîtres sévères et terribles, auxquels n'échappent point les crimes les plus secrets. Ces inévitables juges ont toujours les yeux ouverts sur nous; ils frappent de la foudre les grands coupables; ils ruinent la patrie et la maison de ceux qui paraissent impunis : ils les retrouvent même dans une autre vie pour leur demander compte de leurs actions. Pures imaginations des législateurs! L'âme n'est que du sang et meurt quand le sang se refroidit; les dieux du ciel et des enfers n'ont jamais existé réellement. Mais l'art, postérieur à la nature et à la nécessité, inventé par des mortels, et mortel lui-même, a donné naissance à ces vains jouets, à ces vains simulacres, qui n'ont point de modèle dans la nature et la vérité. Telle a presque toujours été la pensée des politiques; telle était celle des Sophistes en général. Nous la trouvons ainsi développée pour la première fois par un de leurs élèves, le tyran Critias: « Il fut un temps où la vie humaine était sans loi, semblable à celle des bêtes, et esclave de la violence. Il n'y avait pas alors d'honneur pour les bons, et les supplices n'effrayaient pas encore les méchants. Puis les hommes fondèrent les lois, pour que la justice fût reine, et l'injure, asservie; et le châtiment suivit alors le crime. Mais comme les hommes commettaient en secret les violences que la loi réprimait, lorsqu'elles osaient s'exercer à découvert, il se rencontra, je pense, un homme adroit et sage, qui, pour imprimer la terreur aux mortels pervers, lorsqu'ils se porteraient à faire, à dire, ou même à penser quelque chose de mauvais, imagina la divinité. Il y a un dieu, dit-il, florissant d'une vie immortelle, qui sait, qui entend, qui voit par la pensée toutes choses, et dont l'at-

tention est toujours éveillée sur la nature mortelle. Il entend tout ce qui se dit parmi les hommes ; il voit tout ce qui s'y fait. Si vous machinez quelque forfait en silence, il n'échappera point aux regards des dieux. A force de répéter de pareils discours, ce sage introduisit le plus heureux des enseignements, cachant la vérité sous le mensonge. Et pour frapper davantage, pour mieux conduire les esprits, il leur conta que les dieux habitent aux lieux d'où viennent aux hommes les plus grandes terreurs et les plus grands secours de leur vie malheureuse; aux lieux d'où s'échappent les feux de l'éclair et les terribles retentissements de la foudre ; où, d'un autre côté, brille la voûte étoilée du ciel, œuvre admirable du temps, ce sage ouvrier, et d'où part la lumière brillante des astres, d'où la pluie pénétrante descend au sein de la terre. C'est ainsi, je pense, que quelque sage parvint à persuader les hommes de l'existence des dieux.» *

Sans doute, ces explications des croyances religieuses sont bien légères, et cependant elles séduisaient beaucoup d'esprits : tant la religion grecque leur donnait de vraisemblance par ses impostures. Tirésias a beau dire dans Sophocle qu'il est l'esclave d'Apollon et non de ceux qui commandent : les prêtres grecs n'étaient que les auxiliaires des hommes d'État, et les oracles, que des fabriques de mensonges aux gages des partis[1]. Un oracle, payé par les ennemis des Pisistratides, n'avait-il pas poussé les Spartiates à favoriser l'expulsion de ces tyrans, qui étaient pourtant leurs alliés? Thémistocle et les autres politiques n'expliquaient-ils pas trop facilement les réponses ambigües de la Pythie pour ne les avoir pas dictées? N'est-ce pas une règle même aux yeux du pieux Xénophon, qu'un bon général

* Œdipe-Roi, 906. — Hécube, 801. — Plat., t. II, Lois, 679, B. C. D ; 889, C. D. E. — Trag. Frag., *e Sisypho*.

1. La Pythie Philippise, disait brutalement Démosthène.

doit consulter en personne les entrailles des victimes, afin de n'être pas joué par les devins? Puisque la religion était un aussi bon instrument de politique, comment ne pas croire que c'était la politique qui l'avait créée à son usage?*

Il est moins facile de dire ce que les Sophistes ont affirmé que ce qu'ils ont nié. On leur fait tort évidemment, lorsqu'on leur prête, comme doctrine commune, les paradoxes que Platon combat sous leur nom. Hippias avait écrit, sur les occupations honnêtes, un ouvrage qui était applaudi, même à Lacédémone. La belle allégorie d'Hercule, choisissant entre la vertu et la volupté, est de Prodicus. Que dire du Protagoras de Platon? N'est-ce point Socrate qui paraît le sophiste, et Protagoras, l'homme raisonnable? Jupiter, selon Protagoras, fit présent aux hommes de la pudeur et de la justice, afin qu'ils missent l'ordre dans les villes et resserrassent entre eux les liens de l'amitié. Tous doivent avoir part à ces deux vertus, sans quoi les cités ne se formeraient jamais. Il faut instruire ou corriger celui qui est dépourvu de tempérance, de justice et de sainteté, jusqu'à ce qu'il devienne meilleur. Car la correction est un redressement et un amendement du coupable. Participant seul aux avantages des dieux, l'homme est aussi le seul des animaux, qui, par cette affinité avec la divinité, reconnaisse son existence et conçoive la pensée de l'adorer. Enfin l'homme le moins bon, élevé au milieu des lois et de la société, vaut mieux que des sauvages sans éducation, sans tribunaux et sans lois qui leur imposent la nécessité de cultiver la vertu. Nous voilà bien loin des doctrines qu'on attribue d'ordinaire aux Sophistes. Il est vrai qu'ils faisaient de la vertu politique la vertu par excellence, et du pouvoir, le souverain bien. Mais faut-il s'en étonner dans un pays où la vie politique

* Œdipe-Roi, 410. — Cyrop., I, VI, 9.

était si active; et si on leur en fait un crime, n'est-ce pas aussi le crime de Socrate, de Xénophon, d'Aristote et de la Grèce entière ?*

Mais que la Sophistique ne s'en soit pas tenue là, c'est ce que l'histoire politique suffirait pour nous prouver, à défaut des accusations sans cesse répétées des poëtes et des philosophes. Morale toute politique, elle devait naturellement suivre tous les mouvements de la politique et se ressentir de toutes les passions des luttes intestines de la Grèce. C'est l'ordinaire effet des guerres civiles, non-seulement de faire monter à la surface l'écume de la société, mais encore de développer tous les mauvais instincts et tous les tristes côtés de notre faible nature. Autant la guerre contre l'étranger exalte les grands sentiments et les généreuses passions, autant la guerre civile surexcite ce qu'il y a de bas, de cupide, de cruel et de sauvage dans le cœur de l'homme. Les notions morales s'obscurcissent; l'esprit humain n'est pas moins bouleversé que l'ordre social. La guerre du Péloponnèse en fut un déplorable exemple. «On en vint, dit Thucydide, jusqu'à changer arbitrairement le sens des mots : l'audace insensée fut traitée de zèle courageux pour ses amis; la lenteur prévoyante de lâcheté déguisée; la modération fut regardée comme une excuse de pusillanimité; être prudent en tout, c'était n'être bon à rien; mais avec un fol emportement on était un homme. Celui qui était violent, était un homme sûr; celui qui le contrariait, un suspect. Dresser des embûches et réussir, c'était avoir de l'esprit; les prévenir, c'était en avoir davantage. Si l'on prenait d'avance ses mesures pour n'avoir pas besoin de tant d'artifice, on trahissait l'amitié et l'on avait peur des ennemis. Enfin être le premier à faire du mal à ceux dont on pouvait en attendre, c'était

* Xén., Mém., liv. II, chap. 1.—Platon, t. I, Prot., 522, 523, 524, 525, 526, 527; t. III, Hipp. 286.

mériter des éloges. On en méritait encore plus, lorsqu'on pouvait engager à nuire celui qui n'y pensait pas. Les compagnons de parti étaient préférés aux parents, comme plus disposés à tout oser sans jamais prétexter d'excuse. On comptait pour beaucoup de se venger, de devoir sa supériorité à la ruse et de remporter le prix de la fourbe. On avait honte de la maladresse; la méchanceté astucieuse devint un titre de gloire.» Socrate et Platon attribuent principalement à la Sophistique cette démoralisation de la Grèce; Thucydide n'y voit qu'une suite nécessaire de cette guerre à outrance, que se firent Sparte et Athènes, l'aristocratie et le parti populaire. J'incline à l'avis du grand historien. Les vices et les passions politiques qu'il décrit, n'avaient pas attendu la venue de la Sophistique pour se produire. Nous ne savons que par tradition de quels sentiments Archiloque et Alcée étaient animés contre leurs ennemis politiques; mais nous possédons encore Théognis. Or, quel est pour lui l'homme par excéllence ? C'est celui qui est sûr et fidèle dans la sédition, c'est-à-dire qui est prêt à tout faire pour soutenir ses amis et pour accabler les citoyens qui appartiennent au parti contraire. Quant à ses ennemis politiques, les plus grandes délices que les dieux pourraient envoyer à Théognis, ce serait de lui donner leurs cœurs à dévorer. Ces haines et ces fureurs de l'exilé de Mégare se développèrent avec une force et une universalité effroyables, lorsque la Grèce tout entière fut partagée en deux camps. Sparte, où la Sophistique n'avait point pénétré, ne fut pas plus exempte de perfidies et de cruautés sans nom, qu'Athènes où les Sophistes avaient leur quartier général. Les philosophes ont admiré Sparte, tandis qu'ils n'ont pas assez de mépris et d'invectives contre la Sophistique et la démocratie; et c'est pourtant cette ville ambitieuse et jalouse, qui poussa la fureur de dominer jusqu'au crime de lèse-nationalité, et qui introduisit dans les

affaires de la Grèce l'or et la main des barbares. Plus on examine froidement les choses, plus on trouve que la Sophistique n'a fait que donner la théorie de ce que tout le monde pratiquait; et c'est à tort qu'on lui a prêté le triste honneur d'être la cause des désordres et des calamités, dont elle n'était que le résultat. Si l'on se place à ce point de vue, il est alors facile de comprendre non-seulement l'audace avec laquelle s'étalèrent les doctrines les plus subversives de toute morale et de toute société, mais encore le fonds même et le caractère de ces doctrines.*

C'est la théorie de la force dans toute son audace et toute sa brutalité. Platon en a curieusement cherché l'origine dans la doctrine de la sensation et jusque dans les idées métaphysiques d'Héraclite et des premiers théologiens de la Grèce; mais peut-être dans ses argumentations si pressantes a-t-il plus montré la profondeur de son génie, que la vérité sur les Sophistes. Il est vrai que certains d'entre eux mesuraient tout à la sensation et ne voyaient de bien que dans le plaisir, de mal que dans la douleur. Mais les idées métaphysiques ne sont qu'un accessoire sans importance pour les Sophistes; et d'un autre côté, ce n'est point de la passion de jouir, mais de la fureur de dominer qu'ils sont possédés. Le plaisir n'est pas plus le principe de leurs doctrines, qu'il n'est le fond de la Cyropédie de Xénophon. Dans la Sophistique, comme dans la Cyropédie, le véritable principe de toutes les idées morales et politiques, c'est que celui qui vaut mieux doit avoir plus que celui qui vaut moins, le brave que le lâche, le fort que le faible, l'habile homme que l'imbécile. La nature, en effet, montre dans mille occasions qu'il en est ainsi, soit parmi les animaux, soit parmi les hommes. Ne voyons-nous pas des cités et des nations entières, où la règle du juste est que le plus fort commande au plus faible? Et lorsqu'un état en

* Thucyd., III, chap. 82, 83, 84. — Théognis.

attaque un autre, consulte-t-il la loi de la nature ou la loi établie par les hommes? Qui n'admire et n'envie le tyran, qui, sans respect pour le profane ou pour le sacré, envahit d'un seul coup les fortunes des particuliers et celle de l'État? On flétrit et l'on punit les voleurs ordinaires; on n'a que des éloges pour le tyran, et ceux mêmes qu'il a réduits en esclavage l'estiment le plus heureux des mortels. La loi du plus fort, voilà le vrai droit de la nature; voilà en effet tout le droit public des nations dans l'antiquité. On ne se contentait pas de le pratiquer, comme font les nations modernes les unes avec les autres, on l'avouait fièrement et hautement. Les livres, les institutions, les mœurs de la Grèce montrent avec quelle naïveté l'on croyait encore à ce droit avant Platon et Aristote. Ouvrez Thucydide ou Xénophon, que trouverez-vous partout? que les dieux, d'après l'opinion reçue, et que certainement les hommes s'agrandissent et dominent par une nécessité naturelle, quand ils en ont la force; que les biens et les personnes des lâches et des faibles appartiennent aux braves; que ce n'est pas tel ou tel qui a fait cette loi, ni qui l'a appliquée le premier; que ceux qui en profitent, l'ont reçue des siècles passés et la transmettront aux siècles à venir, parce que c'est la loi même de Dieu. Les chansons par lesquelles on formait le courage de la jeunesse dorienne ne disaient pas autre chose: « Ma grande richesse est ma lance, mon épée et mon solide bouclier, ce fidèle défenseur. Avec cela je laboure; avec cela je moissonne; avec cela je pressure le doux fruit de la vigne: tels sont mes titres pour être le maître de la Mnoa[1]. Ceux qui n'osent par porter la lance, l'épée et le fidèle bouclier, tombent prosternés à mes pieds, m'adorent comme leur seigneur, et me saluent comme le grand roi. . . . . »

1. La Mnoa, domaine public, destiné à nourrir les hommes libres, et cultivé en Crète par des esclaves publics.

Si les Sophistes s'étaient contentés d'affirmer que c'était là le droit public des peuples les uns avec les autres, ils n'auraient certes pas innové. Mais il paraît qu'ils étendaient ce droit brutal aux rapports mutuels des citoyens : ce qui était proclamer la guerre de chacun contre tous et de tous contre chacun. Qu'ils aient été jusque-là, c'est ce qui semble résulter de tous les dialogues de Platon, excepté du Protagoras. Cependant, sans dire que Platon les a calomniés, il est permis de croire qu'il imposait à leurs doctrines plus d'une conséquence qu'ils auraient désavouée. N'oublions jamais que le but des Sophistes était de former des orateurs ou des hommes politiques, et peut-être parviendrons-nous à démêler leur véritable pensée de toutes les conséquences qu'on leur prête. La loi du plus fort est la véritable loi politique : cela est évident dans les institutions des cités. Qu'est-ce que le juste, en effet ? C'est ce qui est avantageux à ceux qui gouvernent, au roi dans les monarchies, aux nobles dans les aristocraties, au peuple dans les démocraties : de telle sorte que la loi est toujours l'expression des intérêts et de la volonté de ceux qui gouvernent. Ce sont donc les législateurs qui non-seulement consacrent la justice politique, mais encore qui la fondent, que ces législateurs soient des rois, un sénat, ou un peuple. Mais sur quoi s'appuient les institutions elles-mêmes, si ce n'est sur la force de ceux qui gouvernent ? Aussi, plus un gouvernement sera fort, plus il sera ou monarchique, ou aristocratique, ou populaire : de sorte que la force sera la mesure et la règle des institutions politiques. C'est là, ce nous semble, une vérité de fait qu'on ne saurait contester. Mais que résulte-t-il du fait constaté par les Sophistes? C'est que les institutions doivent changer quand la force et le pouvoir se déplacent. Voilà ce que comprenaient parfaitement les orateurs populaires et ce qui chagrinait les partisans

de l'aristocratie, qui, pour défendre pied à pied leurs privilèges, en appelaient sans cesse à la justice et aux lois des ancêtres. Ce qui me confirmerait dans cette manière de voir, c'est que les Sophistes ajoutaient à leurs théories politiques leur éloge éternel du tyran. Or, qu'est-ce que le tyran dans les cités grecques, sinon le chef du peuple contre la noblesse? Aussi, tandis que les partisans de l'aristocratie frémissaient aux paroles des Sophistes, les orateurs populaires les écoutaient tranquillement, parce qu'Athènes n'avait plus à craindre le pouvoir d'un Pisistrate. *

On peut se faire maintenant une idée du caractère comme des effets de la Sophistique. Les Sophistes vantent le plaisir comme le souverain bien, et pourtant leur morale n'a rien de voluptueux. Elle est âpre, cruelle, ambitieuse, entreprenante; elle glorifie les défauts et les vices énergiques; elle exalte la force, l'habileté, l'audace, l'orgueil et l'impétuosité violente et sans frein; et, si l'on fait abstraction du goût de l'éloquence et des arts de l'esprit, elle devait plutôt développer tout ce qui endurcit et effarouche les âmes que ce qui les amollit et les effémine. A d'autres les voluptés obscures et tranquilles, mais à l'homme de cœur les joies enivrantes et l'éclat de la domination, avec les gémissements des vaincus pour accompagnement de son triomphe! Cette morale a je ne sais quoi de violent et de viril; elle conserve quelque chose de l'énergie sauvage des Grecs dans la guerre du Péloponnèse, la fureur du pouvoir, l'ardeur de la lutte et le sentiment superbe de la force et de la victoire. Elle pourrait se résumer presque tout entière dans ces mots d'Euripide: « La sagesse et la gloire accordées aux mortels par les

* Plat., Gorg., 483, 484, 488 B. C, 490 B; t. II, Rép. I, 332 A. B, 338 C. D. E, 339 A, 358 E, 359 A. B. C, 362 B. C. E, 363-367; Lois, 626 C. — Thucyd., IV. — Xén., Cyrop., VIII, chap. V.

dieux, qu'est-ce autre chose, que de tenir sa main victorieuse sur la tête de ses ennemis?»*

Mais ne nous arrêtons pas à la surface des choses. Quelle qu'ait été l'animosité des luttes et des partis à cette époque, elle ne suffirait pas pour expliquer le succès universel de la Sophistique dans les états populaires. Il se faisait alors dans leur sein un remarquable changement d'idées par suite du progrès de la vie et des lumières. Les dieux commençaient à perdre de leur antique majesté; les vieilles traditions, qui avaient si longtemps charmé l'esprit des hommes, ne suffisaient plus à leur raison; les institutions tendaient de jour en jour à l'égalité; le courage, la force et les exercices du corps ne paraissaient plus si estimables; les arts, les lettres et l'éloquence attiraient de plus en plus l'admiration et l'amour de la jeunesse. Les Sophistes promettaient de satisfaire ces nouveaux besoins; et tandis que les vieillards les regardaient avec défiance, la jeunesse et les hommes mûrs couraient en foule à leurs leçons. Sans doute, la Sophistique ne tint qu'une moitié de ses promesses : habile à détruire; elle fut impuissante à rien établir, et ses affirmations sur les dieux, sur les institutions, sur les principes de la justice et de la société ne sont encore que des négations hardies et tranchantes. Mais cela suffisait à des esprits encore neufs et qui avaient avant tout à se dégager de la tyrannie du passé. La pensée grecque sembla donc se jouer avec complaisance au milieu des ruines et des débris. Elle n'en avançait pas moins vers des idées plus larges et plus vraies. Que l'on compare Euripide avec Eschyle et Sophocle, et l'on sera forcé de convenir qu'il l'emporte beaucoup sur ses devanciers par la justesse et la variété de ses vues sur la religion et sur le cœur humain. Que dis-je? Ce poëte, le

* Bacchantes, 378-380.

plus hardi des Sophistes, a pressenti plus de vérités morales que la philosophie n'a osé en exprimer jusqu'au Stoïcisme.

Sans doute, ces révolutions ne vont point sans douleurs et sans désordres. Aussi en a-t-on conclu que la Sophistique a corrompu la Grèce. Ce mot de corruption, qui est si vite prononcé, explique tant de choses, que nous avons peur qu'il n'en explique aucune. Pour nous, il nous paraît que là Grèce, quoique engagée dans une guerre parricide, est aussi forte qu'elle l'a jamais été au temps de Miltiade et de Thémistocle; et, de plus, nous avons quelque penchant à répéter ce mot d'Aristote : « Ce n'est que depuis les guerres Médiques que les Grecs ont cultivé la sagesse et la vertu. » Oui, les Sophistes ont beau glorifier dans leurs discours une sorte de férocité, dernier reste des institutions guerrières et aristocratiques : ils estiment plus la parole que les armes, la persuasion que la violence, l'habileté politique que la brutalité. Aussi les États démocratiques, c'est-à-dire ceux qu'on nous peint comme infectés de la licence et de la corruption des Sophistes, se montrent-ils plus humains. ou, si l'on veut, plus faciles dans leurs mœurs et leur conduite que les aristocraties. Si parfois le peuple d'Athènes se laisse emporter à quelque décret barbare, il peut revenir sur les conseils et les résolutions de la colère. Mais Sparte et ses éphores ne pardonnent jamais; ce qu'ils ont décidé est irrévocable comme le destin et la mort. Cette douceur relative des démocraties est en partie due à la culture intellectuelle que la Sophistique favorisait.

Toutefois nous ne sommes pas assez aveugle pour ne pas voir un des plus désastreux effets que les Sophistes ont contribué à produire. Les riches et les nobles d'Athènes, c'est-à-dire tous ceux que leurs préjugés ou des honneurs onéreux aliénaient de la démocratie, apprirent de la Sophistique à mépriser et à violer des lois qui n'avaient d'autre

fondement, que la force et la victoire de leurs ennemis politiques. D'un autre côté, le peuple, à force de faire des décrets, n'eut plus ni le même respect ni le même amour pour ces lois qu'il avait faites aujourd'hui et qu'il déferait peut-être demain. De là une indifférence et une langueur qui ne pouvaient manquer d'être aussi fatales à la république qu'à la vertu. Avec quelle verve Aristophane n'a-t-il point tracé les vices des hommes de son parti en prétendant peindre la licence du peuple! Écoutons ce dialogue de l'Assemblée des femmes : « Eh ! ne dois-je pas obéir aux lois? — A quelles lois, malheureux? — Aux lois décrétées. — Décrétées? que tu es imbécile! — Imbécile? — Oui, le plus sot des hommes. — Parce que je veux obéir aux lois? Mais obéir aux lois est le premier devoir de l'honnête homme. — C'est-à-dire du niais. — Tu ne songes pas à déposer en commun ce qui t'appartient? — Je m'en garderai bien avant d'avoir vu l'avis du grand nombre.... Quelle folie de ne pas attendre ce que feront les autres! Et alors. — Eh bien! — Alors attendre et différer encore.» — Et, pour achever le tableau, ce même homme, qui ne veut pas obéir à la loi, quand elle lui ordonne de mettre ses biens en commun, est le premier à courir prendre sa part du repas public : « Il faut obéir aux lois, et tout bon citoyen doit rendre à l'État les services qui lui sont dus.» Ce bon citoyen n'est-il pas le frère cadet de l'homme juste d'Aristophane, de ce Dicæopolis, qui fait sa paix avec l'ennemi, tandis que la République appelle tout le monde aux armes? Les nobles, les chevaliers, les riches, voilà dans Athènes et dans presque toutes les villes le parti de la licence et du mépris des lois. Au bas peuple, on ne demandait que sa vie, et il la donnait vaillamment pour la République. Mais les principaux citoyens d'Athènes étaient légalement accablés du poids de tout l'État. C'était sans cesse de nouveaux sacrifices pour subvenir aux

besoins publics ou aux plaisirs du peuple. Il fallait équiper des vaisseaux, instruire des chœurs à ses frais, payer de sa personne ou de sa bourse; et lorsque vous vous refusiez à ces dures exigences de l'État, vous étiez en butte aux accusations du premier venu, ou menacé d'échanger vos biens à perte contre ceux de quiconque s'offrait pour subir les charges à votre place. « Il résultait de là, nous dit Isocrate, tant d'incommodités et de vexations, que les propriétaires avaient une vie plus désagréable et plus fâcheuse, que ceux qui ne possédaient rien et qui étaient habitués de longue main à la pauvreté.» Les riches faisaient donc jouer toutes sortes de ressorts pour échapper à ces corvées et à cette oppression de tous les jours. Ils prenaient la constitution en haine; ils maudissaient la liberté; ils violaient ou éludaient les lois; ils conspiraient sourdement ou essayaient des séditions : ils avaient sans cesse le cœur à l'étranger. C'est là beaucoup plus que la licence, la démagogie et la corruption qu'on dit sorties de la Sophistique, ce qui perdit Athènes et ce qui l'humilia devant sa rivale.*

SOCRATE. — Socrate essaya d'arrêter cette ruine : philosophe et citoyen tout ensemble, il ne tenta de réformer la philosophie, que dans le but de réformer les mœurs et le gouvernement de son pays. Inquiet des idées qui sapaient les vieilles institutions, indigné des revers et de la prochaine décadence d'Athènes, persuadé que tout le mal venait des Sophistes et des orateurs populaires, il s'imposa la tâche de discréditer les faux sages, de relever les vieilles mœurs abattues, de ranimer la langueur des gens de bien et de former moins une école de penseurs, qu'une ligue des citoyens honnêtes et éclairés contre les rhéteurs, dont l'élo-

* Aristoph., Assemblée des femmes, 760-875. — Isocr., De la paix. — Arist., Polit., V, 5.

quence ensorcelait le peuple. Ce n'est pas un philosophe comme Platon, qui, désespérant de la république, abandonne les choses humaines à leur extravagance. Il veut et il espère ardemment la grandeur de sa patrie. Il a pu, dans sa jeunesse, se laisser entraîner aux aventures philosophiques sur les pas d'Anaxagore; mais, depuis que la maturité de l'âge lui a ouvert les yeux, il n'a plus qu'une seule pensée, celle de rendre à Athènes sa puissance et sa gloire avec ses vertus. Son amour de la vérité n'est que le complément de son patriotisme, ou plutôt ces deux amours se confondent dans une même volonté, toujours présente et infatigable. Ce qui manquait aux Athéniens, selon lui, ce n'était ni l'esprit, ni le courage, ni l'amour de la gloire, ni même la souplesse et l'exactitude à la discipline. Quelle puissance n'avaient pas le bien et le beau sur ces vives et généreuses natures! Ce qui leur manquait, c'étaient des chefs capables de les dominer par l'ascendant des talents et de la vertu. Il chercha dans la jeunesse athénienne des hommes politiques tels que les réclamait son patriotisme, pour les réunir autour de lui et les former par ses discours. Mais tandis que ceux qui s'appelaient honnêtes gens ne savaient, à la tribune et au théâtre, que rappeler le passé et calomnier le présent, moins conséquent peut-être, mais plus sincère dans ses regrets et dans ses vœux, Socrate se mit résolument à la tête des idées et des tendances nouvelles qui menaçaient de tout emporter, afin de les tourner à la gloire et au salut de son pays. Il crut que si l'on pouvait rétablir les anciennes vertus, ce n'était qu'en les appuyant sur la conscience et la vérité. Arracher la jeunesse aux Sophistes pour arracher le pouvoir et le gouvernement aux démagogues; écraser de ridicule ces marchands d'éloquence et d'immoralité; réconcilier le sens commun et la philosophie; guérir par la raison seule tous les maux, qu'il attribuait à un usage intempérant et dépravé

de la raison; raffermir par la vertu et par le gouvernement des meilleurs la grandeur d'Athènes, que l'indiscipline politique avait ébranlée; faire renaître des jours plus beaux que ceux d'Aristide et de Cimon : telle est la mission qu'il se disait inspirée par les dieux et à laquelle il consacra sa vie tout entière.

Fils d'un pauvre sculpteur et d'une sage-femme, pauvre lui-même, sans autorité officielle, sans caractère public, il n'avait pour réussir dans son entreprise que son bon sens et son patriotisme. Mais aussi jamais homme ne fut plus propre par son esprit et par son caractère à confondre les Sophistes et à séduire la jeunesse à la vertu. Toutes les fois que la république l'appela sous les drapeaux, il se signala entre les plus braves; il sauva Xénophon à Délium, Alcibiade à Potidée, et mérita, par ce dernier exploit, le prix du courage. Magistrat, il méprisa intrépidement les injustes exigences du peuple dans l'affaire des dix généraux, et refusa de servir la cruauté des Trente contre les citoyens. Tout le monde savait son désintéressement et sa pauvreté, sa tempérance et sa dureté pour lui-même, son inflexible douceur contre les injures, sa bienveillance pour la jeunesse, son austérité familière et facile dans la vie. Les Sophistes déclamaient quelquefois avec éloquence sur le courage, la tempérance et la justice. Socrate pratiquait ces vertus avant d'en parler, et les enseignait plus fortement par ses exemples que par de vaines et ambitieuses paroles.

Mais pour dominer des hommes aussi ingénieux que les Athéniens, il fallait que la vertu et la vérité fussent elles-mêmes ingénieuses. C'est ce goût de l'esprit qui avait fait une des principales forces des Sophistes dans un pays et dans un temps où l'on pouvait tout dire, pourvu qu'il fût bien dit. Socrate ne manquait aucune occasion d'entrer en lice avec ces étranges docteurs d'immoralité futile, et de

montrer que la vertu n'est ni plus sotte ni plus désarmée que le vice. C'était plaisir de voir avec quelle facilité il les suivait dans leurs plus subtils tours et démêlait leurs propos les plus captieux. Jamais la jeunesse athénienne n'avait vu sophiste plus délié, plus insaisissable ; et Socrate, en sophistiquant pour la vérité avec plus de finesse et d'agilité que Polus ou Euthydème pour le mensonge, arrachait à ses adversaires leur arme la plus puissante, l'arme du ridicule. Il accoutumait peu à peu les Athéniens à mépriser les Sophistes et à voir les rieurs du côté du bon sens et de la vertu. Mais ce n'était là que la partie négative et plaisante de son ironie. Protagoras avait dit que l'homme est la mesure de toutes choses; Socrate ne demandait à ses auditeurs que de suivre ce principe jusqu'au bout en s'interrogeant eux-mêmes de bonne foi. Au lieu de montrer seulement dans l'homme la sensation et l'animal, il appelait sans cesse l'attention sur cette étincelle de raison qui luit dans toutes les consciences, sur la partie divine de notre nature. Prendre la sensation pour mesure de toutes choses, c'est prendre une règle incessamment changeante, qui n'est pas, mais qui devient, sans persister jamais dans son être fugitif et insaisissable. La raison, au contraire, si on la consulte avec sincérité, est toujours et partout la même ; et lorsqu'elle paraît faussée et comme courbée par nos passions, elle résiste et se redresse au dedans de nous-mêmes avec une force invincible. Tout l'art de Socrate était d'interroger les autres après s'être religieusement interrogé. Stérile et impuissant par lui-même, il avait le don d'accoucher les esprits; il leur laissait tout l'effort et tout le plaisir de la découverte, et les remplissait par là de la persuasion, que la vérité qu'on va chercher si loin, est en nous et comme sous notre main : persuasion salutaire, surtout aux époques où la religion, les mœurs et les lois, cette conscience artificielle des

peuples, ont perdu leur autorité séculaire et consacrée par le temps.

Socrate affirmait sans réserve la réalité naturelle de l'honnête ou du bien, et nous savons qu'il ne voulait pas qu'on le séparât du beau et de l'utile. Il ne déterminait pas, il est vrai, avec précision en quoi consistent le bien et le mal; et ses détracteurs lui reprochaient de savoir enflammer les cœurs pour la vertu sans pouvoir dire ce qu'elle est. Mais il en appelait sans cesse à la conscience pour prouver qu'en dépit de toutes les subtilités il y a des choses naturellement bonnes, et d'autres naturellement mauvaises. A qui réserve-t-on son admiration, à celui qui laisse périr dans ses mains la fortune publique et qui s'enrichit, ou bien à celui qui fait le bonheur d'un peuple par son administration sage et désintéressée? Celui qui n'est bon à rien se couvre d'infamie. La volupté, disait Socrate, est méprisée des honnêtes gens, et rejetée de l'assemblée des dieux, tandis que la vertu, admise dans le chœur des immortels et recherchée des hommes sages, reçoit au ciel et sur la terre les honneurs qui lui sont dus. Quiconque rentre en soi-même ne peut nier sans mentir la distinction naturelle du bien et du mal; et Socrate, pour nous convaincre de cette vérité, n'a pas besoin de compter les suffrages et d'interroger tout l'univers: il lui suffit de l'aveu de votre cœur. Mais le sens commun parle comme votre conscience. Tous les peuples distinguent le brave du lâche, le tempérant du débauché, le vil imposteur qui porte un faux témoignage, de l'honnête homme qui meurt au besoin pour la vérité. Les états ont des récompenses pour la sainteté et la justice, des flétrissures et des punitions pour l'injustice et l'impiété. Les Grecs et les barbares ne se sont jamais concertés, et cependant ils sont unanimes à reconnaître certaines lois, qui n'ont jamais été écrites. La voix du monde et celle de la conscience

s'accordent donc merveilleusement à proclamer la distinction naturelle du bien et du mal, du juste et de l'injuste.

Que si le bien existe par nature et non par convention, c'est un devoir d'y conformer sa vie tout entière. Agir ainsi, c'est la seule chose qui mérite le nom d'action. La plupart des gens sont affairés; ceux qui poursuivent la richesse ou le pouvoir, même les bouffons et les joueurs de dés paraissent occupés; mais combien y a-t-il peu d'hommes qui agissent véritablement! Tous ceux qui se remuent et s'agitent pour des objets frivoles, sont des oisifs dignes de tous nos mépris, parce qu'ils pourraient mieux employer leur temps, et que personne n'a le loisir de laisser là le mieux pour s'adonner au pire. A quoi donc l'homme doit-il s'occuper? A bien faire, et bien faire, c'est se rendre heureux. Il y a une grande différence entre le bonheur et la fortune. L'une est l'effet du hasard; l'autre, le fruit du travail et de la science. Ce n'est pas la bonne fortune, c'est le bonheur que nous devons désirer, parce que seul il nous rend meilleurs. Telle est l'*eupraxie*[1], dont Socrate parle si souvent : c'est notre destinée, notre vie, notre devoir, notre félicité. Quiconque se conforme à cette loi atteint à la perfection de l'homme; quiconque s'en écarte; se dégrade et n'est qu'un vil esclave.*

Les degrés pour s'élever à l'eupraxie sont : la tempérance, la force ou le courage, la justice, et la prudence ou la sagesse. C'est surtout dans cette théorie des vertus que le caractère de la morale socratique se révèle. Philosophe et citoyen, comme nous l'avons dit, Socrate cherchait à la fois la vérité et la réformation de sa patrie, c'est-à-dire la vérité absolue, et une vérité qui ne pouvait manquer d'être rela-

1. Eupraxie, habitude de faire des actions qui sont bonnes et qui en même temps font le bonheur.

* Plat., t. II, Rép., liv. II, 358 B, 366 E. — Mémorables, I, chap. 4, I, 2, 5; II, 1; III, 9.

tive. De là une double manière d'envisager la vertu : tantôt c'est la vertu mâle, mais dure et étroite du citoyen grec; tantôt c'est une vertu plus haute et plus humaine, qui ne va pas seulement à la perfection du citoyen, mais à la perfection de l'homme même selon sa nature. Socrate n'est pas, en effet, un de ces réformateurs tels qu'on les a rêvés à d'autres époques, et je ne connais pas de contre-sens historique plus complet, que de lui prêter ce grand mot : «Je suis citoyen du monde.» Il pensait beaucoup plus à la Grèce qu'à l'humanité; il aspirait à réformer Athènes et non l'univers. Voilà pourquoi ce sage Grec ne voit parfois dans la vertu que la force de servir ses amis et de nuire à ses ennemis : vertu parfaitement conforme à la situation, soit intérieure, soit extérieure, d'Athènes et des autres petits États Helléniques. Sans cesse en guerre les uns avec les autres, ou déchirés de rivalités intestines, ils n'estimaient que le citoyen toujours prêt à combattre ou à prendre parti le jour de la lutte[1]. Ce n'est donc pas seulement dans la force de vaincre les ennemis du dehors que la vertu réside, mais encore dans celle de réprimer les factieux et de faire triompher la cause qu'on a épousée. Mélitus, l'accusateur de Socrate, lui reproche d'avoir eu sans cesse à la bouche les vers d'Homère, où le grand poëte nous représente Ulysse frappant du sceptre les brouillons de la populace. Et Xénophon, qui veut le défendre, avoue cependant qu'il ne cessait de répéter que ceux qui ne sont bons à rien, ni au conseil, ni dans l'action, ni à l'armée, ni dans la cité, doivent être vigoureusement contenus, qu'ils soient d'ailleurs riches ou pauvres, nobles ou sans naissance. Le Socrate de Platon est trop purement philosophe, le Socrate de Xénophon est peut-être trop politique et trop Grec. Cependant nous n'hésitons pas à croire que

1. C'était une loi de Solon.

c'est Xénophon, qui nous a le plus fidèlement conservé les doctrines et le caractère du maître.*

La tempérance nous élève au-dessus des plaisirs, de la mollesse, des amours insensés et des vaines espérances; le courage nous rend supérieurs à la douleur, à la fatigue, au danger et à ces craintes qui sont pires que le péril et la mort. Il faut être tempérant et courageux, si l'on veut être capable de commander et d'obéir en homme libre, c'est-à-dire, de participer aux affaires et au gouvernement de son pays. Les hommes et les peuples qui ne savent point commander, sont destinés à être les esclaves de ceux qui sont moins efféminés et plus braves. Ils ressemblent à ces animaux gras et paresseux, qui sont dévorés par des animaux plus actifs et plus robustes. « Car on ne peut ignorer, disait Socrate, que les hommes tempérants et forts moissonnent les blés que d'autres ont semés, coupent les arbres que d'autres ont plantés, et qu'ils attaquent de toute manière ceux qui leur sont inférieurs, et qui cependant refusent d'obéir. » Voilà pourquoi ce philosophe faisait tant de cas des exercices et des forces du corps. En quoi consiste, en effet, la vertu militaire, sans laquelle un homme n'était rien dans l'antiquité? Ne faut-il pas être capable de supporter le froid et le chaud, la faim et la soif? Ne faut-il pas coucher sur la dure, dormir, se lever, prendre ses repas non à ses heures et à son appétit, mais quand on le peut et comme on le peut? On est frappé à la lecture des anciens de cette nécessité de la force physique, qui faisait chez eux partie essentielle du courage. Quant les hoplites lacédémoniens s'avancent, tout fuit ou succombe; l'infanterie légère n'était qu'un jeu pour cette grosse infanterie pesamment armée, et les hoplites des autres peuples, faute de s'être suffisamment exercés, lâchaient pied ou mordaient la poussière. La tem-

* Mémorables, I, chap. 2; II, 1, 2, 3, 6. — Platon, t. II, 71 E.

pérance et la force, telles sont pour Socrate les vertus de ceux qui sont faits pour commander. Or, il n'y a point de milieu; il faut être maître ou esclave. Par ce côté, l'homme vertueux de Socrate ressemble fort à celui des Sophistes[1]; il y a cette différence toutefois que Socrate veut moins la domination pour elle-même et pour ses jouissances, que pour la liberté qu'elle assure. Mais à côté de cette tempérance et de cette force toutes guerrières, nous voyons apparaître une autre force, une autre tempérance. Comme toujours, Socrate les définit plus par leur fin et par leurs avantages que par leur essence. Celui qui ne désire et ne craint rien est seul libre ; il n'est assujetti ni aux hommes, ni aux choses, ni aux passions ; et cette indépendance est ce qui rapproche le plus l'homme de la divinité. «Tu me parais mettre le bonheur dans la somptuosité et les délices, disait Socrate à un sophiste; pour moi, je crois que n'avoir besoin de rien est une perfection vraiment divine, et que manquer de peu est ce qui nous rapproche le plus de la félicité de Dieu, ou de ce qu'il y a de plus excellent.» De plus, la tempérance et le courage sont la condition de la justice et de la sagesse. Nul ne peut être juste s'il désire ou s'il craint toujours, et s'il n'a point le cœur de suivre les commandements de la raison. Sans la tempérance, la brute dominera sur l'homme. On laissera dépérir en soi la raison, qui fait de nous des dieux entre les animaux. Les jouissances morales et intellectuelles, voilà nos vrais biens; et c'est parce qu'elles nous assurent ces plaisirs supérieurs, que la force et la tempérance sont dignes de nos poursuites.*

Nous ne trouvons dans Xénophon que peu de chose sur

1. Aristippe, n'avait-il pas raison de dire à Socrate : « Mais cette vertu dont tu parles et dans laquelle tu mets le bonheur, c'est une vertu de roi?»

* Mémorables, I, 3, 5, 6; III, 12, 13; IV, 5. — Cyrop., I, 2, 5; II, 3; III, 3. — Plat., t. II, Lois, 626 B.

la justice. Qu'il nous suffise de dire que Socrate la définissait l'obéissance aux lois écrites et aux lois naturelles, et qu'il insistait autant sur le respect des lois positives, que les sophistes sur le mépris qu'on peut et qu'on doit en montrer.*

Xénophon est plus explicite sur la prudence ou sur la sagesse. Mais ce qu'il en dit, est plein d'incertitude et d'obscurité. Si nous savons par lui, que c'est dans la sagesse que toutes les vertus ont leur principe et leur fin, et que même elles ne sont au fond que la sagesse, il ne nous apprend pas avec précision ce qu'était pour Socrate cette vertu suprême. Tantôt elle paraît consister à connaître nos qualités et nos défauts, notre capacité et notre incapacité; tantôt elle est la connaissance de la nature humaine en général; tantôt elle n'est que le développement même de la raison. Mais comment ces trois points de vue se conciliaient-ils dans la pensée de Socrate? C'est ce que nous ignorons. Dans notre embarras, nous exposerons les idées de Socrate dans l'ordre qui nous paraît le plus naturel.

Le but de la vie, c'est la sagesse, c'est de faire dominer la raison dans l'homme, soit privé, soit public, comme elle domine dans l'univers. Car le rationnel seul a du prix; et tout ce qui est irrationnel est vil et méprisable. Il ne serait donc pas moins misérable qu'absurde, que quelque chose fût maître de la raison et l'entraînât à sa suite comme un esclave. Il s'ensuit qu'aucun arrangement politique, qu'aucune loi ne doit prévaloir sur la science. Rien de ce qui se fait sans raison n'est bon; rien de ce qui se fait par raison n'est mauvais. La science se confond avec la vertu; et l'ignorance avec le vice. On ne peut vraiment connaître le bien sans l'aimer et sans l'accomplir, et si l'on est méchant, on ne l'est que par ignorance et involontairement. Erreur grave qu'Aristote relève avec raison, mais d'où Socrate tirait deux

* Mém., IV, 4.

belles conséquences : l'obligation impérieuse de s'instruire, et l'indulgence pour les erreurs et les faiblesses humaines. Que s'il n'y a rien d'estimable que ce qui est conforme à la raison, c'est une nécessité de s'observer soi-même pour connaître la nature humaine et ses lois propres. N'est-il pas raisonnable, en effet, qu'un être agisse selon ses facultés et les subordonne les unes aux autres selon leur mutuelle valeur ? Il faut donc connaître par une réflexion assidue qu'il y a deux parties dans l'homme, le corps qui n'est qu'un instrument, et l'âme qui le gouverne; et que dans l'âme même il y a ce qui connaît, et ce qui sent et s'émeut. Or, de même que l'âme est supérieure au corps, la connaissance est d'un ordre plus relevé que la sensation. Quiconque n'est point pénétré de ces vérités essentielles, est à jamais incapable de comprendre les véritables biens de l'homme et de faire régner en lui la loi de la raison. Mais indépendamment de cette science générale de l'homme, chacun doit se connaître soi-même et avoir conscience de ses qualités et de ses défauts, de ce qu'il peut et de ce qu'il ne peut pas. Il résulte de là qu'on doit être sincère avec les autres et avec soi-même. Car le principal n'est pas de se croire ou de paraître un homme de mérite et de bien, mais de l'être effectivement. Aussi avec quelle fine ironie Socrate se moquait des brouillons qui se jetaient témérairement dans les affaires publiques ! mais avec quelles sévères instances il gourmandait le pusillanime abandon des hommes capables, qui se tenaient à l'écart par indifférence ou par ennui !

Quoi qu'il en soit, Socrate proclamait sous le nom de sagesse trois principes immortels : la souveraineté de la raison, la nécessité de connaître l'homme en général, et le devoir pour chacun de nous de se surveiller religieusement lui-même. Par le premier, il mettait la vérité morale au-dessus des préjugés et des passions politiques; par le second

il indiquait la seule route qui puisse nous conduire à la connaissance de nos devoirs et de notre bien; par le troisième, enfin, il enseignait le respect et le soin vigilant que tout homme doit avoir de son âme et de la vérité. *

On ne peut terminer cette théorie des vertus sans parler de l'amour : il revient sans cesse dans les discours de Socrate, et l'on serait tenté d'en faire une cinquième vertu, si l'on pouvait être vertueux sans aimer le bien et les hommes. Comme il y a deux âmes, l'une qui n'aspire qu'au bien, et l'autre qui nous entraîne dans les excès les plus honteux, il y a aussi deux Vénus : la Vénus terrestre, à qui l'on offre des sacrifices matériels dans les temples, et qui nous porte à des voluptés toutes animales; et la Vénus céleste, qui ne reçoit que des hommages spirituels et purs comme elle. Tandis que la Vénus terrestre unit les corps, la Vénus céleste unit les âmes, leur inspirant une amitié mutuelle et de nobles actions. Socrate n'ignorait ni les avantages ni les excès de l'amour; il le voyait souvent intervenir dans les affaires politiques ou militaires de son pays; il voulut s'en faire un auxiliaire politique tout en l'épurant. Les amours des hommes avec les hommes, malgré le mépris qui s'y attachait, s'étaient répandus à Athènes comme dans le reste de la Grèce. Ceux qui voulaient les justifier citaient la bravoure des Héléens, des Thébains et des Spartiates, dont les soldats, amants les uns des autres, n'en étaient que plus terribles sur le champ de bataille. Singulière aberration des sentiments les plus naturels au cœur de l'homme! Ce que produisait sur nos chevaliers la pensée de leur dame, la pensée de ceux qu'ils aimaient le produisait sur les soldats grecs. Jamais l'amant n'eût osé fuir sous les yeux de l'objet

* Mém., I; 7; II, 5; III, 9; IV, 1, 2, 6. — Platon, t. II, Lois, 689, A. B. 731, C; 875, C. D. — Arist., Eth. Nic., VI, chap. 13; VII, 3. Gr. morale, I, 9, 34.

aimé. Même au dire de Xénophon, les amants lacédémoniens, lorsqu'ils ne servaient pas dans le même corps d'armée, auraient rougi de se déshonorer eux et leurs amours par une lâcheté; et ils se battaient avec la même ardeur que s'ils avaient été sous les regards de leurs amis. Socrate ne niait pas ces effets de l'amour; seulement il lui paraissait incroyable que des infâmes craignissent plus que la mort de commettre une lâcheté; il soutenait que ce qui faisait la force et la supériorité des Lacédémoniens, c'est que leurs amours n'avaient rien de malhonnête, et que ces braves adoraient non l'Impudence, mais la Pudeur. Achille et Patrocle, Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoüs n'ont fait, à la vérité, de si grandes choses que parce qu'ils s'aimaient; mais ce qu'ils aimaient dans leur ami, c'était l'âme et non le corps. C'est par l'âme et non par le corps que l'on aime véritablement; et pour être capable d'amour, il faut être vertueux et vouloir que son ami le soit. Socrate espérait, par ces discours et par d'autres semblables, rassembler autour de lui les jeunes Athéniens les plus distingués, qui, unis par l'amitié et la vertu, s'aideraient les uns les autres à saisir le gouvernement et à diriger la politique de leur patrie. Il montrait à ses disciples que c'est par une passion mal entendue de la gloire que les hommes de mérite, au lieu de s'aimer, sont jaloux les uns des autres et se font obstacle, comme s'il valait mieux s'appuyer sur des méchants que sur les gens de bien. C'est par l'union et l'amour que la vertu est forte et que les États prospèrent. Tandis que les intérêts divisent les hommes, l'amour vrai se fait jour au travers des passions allumées; il unit les cœurs bien faits et leur apprend à immoler l'intérêt particulier à l'intérêt public. Aussi bien les hommes sont nés plutôt pour s'aimer que pour se haïr[1]. Otez la Vénus céleste, et tout tombe dans la confusion; ôtez

1. Socrate répète le mot d'Antigone dans Sophocle.

la vertu, et la Vénus céleste s'enfuit de la terre. Plus on est vertueux, plus on est capable de ressentir le véritable amour, qui à son tour échauffe et embellit la vertu : Socrate n'avait-il pas raison de se donner pour le plus amoureux des hommes? Seules la vertu et la vérité sont aimables; seules elles nous procurent des jouissances pures et solides. « Ah! s'écriait Socrate, si la vertu avait un corps visible, si les hommes pouvaient en contempler la beauté avec les yeux, comme ils iraient au-devant de l'instruction et du travail, qui peuvent seuls leur attirer ses faveurs! Avec quelle ardeur ils courraient l'embrasser au lieu de ces vaines ombres qui passent en un instant, et qui fuient entre leurs mains, lorsque dans leur fol emportement ils croient enfin les saisir. » *

Pour comprendre Socrate tout entier, il faudrait savoir quelles étaient ses vues politiques ou ce qu'il pensait de la justice dans l'État. Malheureusement cela nous paraît impossible. Platon transforme les idées de son maître à les rendre méconnaissables; et Xénophon, qui veut bien dire la vérité, mais non pas toute la vérité, est muet sur ce point capital. De savoir que Socrate disait que les gouvernants sont faits pour les gouvernés, et que les uns doivent ressembler au berger et les autres au troupeau, c'est ne rien savoir. On n'est guère plus avancé, lorsqu'on lit qu'il regrettait la constitution de Solon, et qu'il voulait la corriger par quelques institutions spartiates : car quelle idée eût présidé à ce remaniement? Il y a pourtant une théorie socratique, qui peut nous fournir quelques lumières; c'est la théorie des lois non écrites. Nous sommes convaincus qu'elle allait contre le but que se proposait Socrate; mais elle n'en a que plus de valeur à nos yeux. Une seule vérité vraiment

* Xéd., Mém., I, 6; II, 3, 5, 6, 9, 10; III, 11. — Cynégétique, ch. 12 — Banquet, 8. — Cyrop., VI, chap. 1.

humaine vaut mieux que toutes les idées politiques d'un moment.

A côté ou plutôt au-dessus des lois de l'État, il y a des lois non écrites, qui ne sont pas celles de tel ou tel peuple, mais qui appartiennent à tous les pays et à tous les siècles. Ce sont ces lois divines que célèbre si magnifiquement Sophocle : « lois sublimes, émanées du ciel, dont l'Olympe seul est le père, dont l'origine n'a rien de mortel ni d'humain ; lois qui ne sont pas nées d'aujourd'hui ni d'hier, dont personne ne peut dire quand elles ont pris naissance et que jamais l'oubli n'ensevelira ; lois immuables et éternelles, dans lesquelles vit un Dieu puissant qui jamais ne vieillit. »

Les lois humaines doivent fléchir devant ces lois de Dieu, et quand elles leur sont contraires, elles sont mauvaises. Ainsi il est permis dans certains pays d'épouser sa mère ou sa fille ; ce n'en est pas moins un crime détestable. Ainsi, les Athéniens laissent la direction des affaires et des jugements à la foule ignorante ; il n'en demeure pas moins vrai que, selon la nature et selon Dieu, c'est au sage de commander, à l'ignorant d'obéir. Les lois non écrites sont donc le principe et la mesure des lois positives. Mais Socrate allait plus loin ; il enseignait ce qui doit faire la raison et le fond des lois particulières. Elles ont leur origine dans la nature des êtres et dans leurs rapports mutuels. La loi reconnaît et doit reconnaître pour bon et pour beau tout ce qui est conforme aux facultés que la nature a départies aux êtres. Car les fonctions d'un être lui viennent de sa nature, et sa nature lui vient de Dieu. Il en est de même des rapports essentiels qui lient les êtres entre eux. Dieu a voulu que les frères, unis par le sang, fussent unis par le cœur, et qu'ils s'aidassent mutuellement comme les doigts de la main. Dieu qui a fait la mammelle de la femme, a voulu qu'elle eût une affection plus vive que l'homme pour ses

enfants. De là les devoirs des enfants qui sont les pires des ingrats, quand ils n'ont point un amour respectueux pour leur mère. Socrate se contentait en général de ces exemples très-simples pour faire entendre sa pensée. Mais il nous reste deux applications de ce principe trop importantes pour les passer sous silence. La considération seule des lois naturelles avait amené Socrate à relever la dignité de la femme; et, sinon à nier l'esclavage, du moins à reconnaître un homme dans l'esclave.*

Les Grecs, en se comparant aux Orientaux, paraissent avoir senti que la monogamie est une marque de civilisation, tandis que la pluralité des femmes est un signe de barbarie. Cependant, on ne peut nier qu'en général ils ne tinssent la femme dans un état assez inférieur. On lui demandait pour toute vertu de vivre chaste et recluse au fond du gynécée. Avec cela, quand elle avait donné des enfants à son mari, son rôle était rempli. Je sais qu'on trouve dans les poëtes et quelquefois dans les orateurs un respect pour la femme qui nous étonne. Achille rougit et est confus de se rencontrer avec Clytemnestre et Iphigénie, comme si un simple regard était une souillure et une impureté. C'est presque un adultère de pénétrer dans l'appartement des femmes, séjour des vertus cachées et de la chasteté. Mais il ne faut pas s'y tromper : c'est moins la femme même qu'on respecte dans la femme, que la sainteté de la famille et l'intégrité de la race. Ce respect n'est qu'un reste épuré de la jalousie brutale des Orientaux, comme le gynécée n'est qu'un souvenir du sérail. Que l'on considère ou les lois ou les mœurs, la femme est nécessairement peu de chose dans ces États grecs, où la vertu politique est tout. Fille, elle pouvait être vendue par son père ou ses frères, si elle avait

* Mém., II, 2, 3; IV, 4. — Écon., II, 7. — Œdipe-Roi, 863-873. — Antigone, 450-460.

eu une faiblesse ; femme, elle passait du pouvoir paternel sous le pouvoir de son mari, et le plus souvent était sévèrement gardée dans le gynécée, au moins jusqu'à ce qu'elle fût devenue mère; veuve, elle retombait en tutelle, ou même son mari en disposait par testament, comme d'un corps sans âme, en la donnant à qui il voulait. C'est pire encore si l'on considère les mœurs. L'affection de l'homme appartenait ordinairement à des mignons ou à des courtisanes; et comme presque tout le soin des affaires domestiques roulait sur un intendant, les femmes tenaient aussi peu de place dans la confiance que dans l'amour de leurs maris. La vie oisive et l'abandon dans lequel on les reléguait, étaient la cause de tous les vices que les poëtes leur reprochent, un esprit de futilité poussé à l'excès, une intempérance grossière, ces ardeurs sensuelles dont elles fatiguaient leurs maris, et enfin ces relations honteuses de femme à femme, digne pendant des amours d'homme à homme. Aussi le même Athénien qui venait d'admirer dans Alceste l'amour et le dévouement de l'épouse, dans Antigone la piété filiale ou la piété fraternelle, proclamait-il que la femme, étant incapable de vertu, est indigne d'aimer et d'être aimée, comme il courait à ses amours infâmes après avoir applaudi dans Hippolyte l'apothéose de la pudeur et de la chasteté. En général, les Socratiques s'élevèrent contre cet abaissement des femmes. Antisthènes soutenait que la vertu est la même pour les deux sexes; Platon leur donnait la même éducation, et peu s'en faut la même importance politique. Nous allons voir par Isocrate et par Xénophon, quelles nobles fonctions Socrate assignait à la femme.

Capables également de prévoyance et de mémoire, de tempérance et de vertu, les deux sexes ont été faits l'un en vue de l'autre; et comme leur nature n'est point propre aux mêmes fonctions, ils ont besoin de leurs services réciproques et se

complètent mutuellement, l'un possédant les qualités dont l'autre est dépourvu. Tandis que l'homme est occupé au dehors, la femme est tout entière aux soins de la maison. Celui-là est destiné à veiller à la sûreté de la famille et à travailler sous le ciel: celle-ci, à veiller sur ses enfants, sur les domestiques et sur tous les intérêts du ménage : de sorte qu'on ne saurait trop dire lequel a plus de part à l'utilité commune. La femme n'est donc pas la servante ou l'esclave de l'homme ; elle est son associée, sa compagne, son égale. L'un s'occupe des affaires publiques et défend les lois de l'État; l'autre est la gardienne des lois domestiques. C'est à la femme qu'il appartient comme à une reine de commander dans la maison, de distribuer les récompenses et les punitions aux esclaves qui en méritent. Elle veille sur l'innocence et l'éducation de ses enfants; elle soigne les serviteurs malades; elle apprend à travailler à ceux qui ne le savent pas; elle leur distribue l'ouvrage et les rend utiles et modestes. Elle est dans la maison comme la reine abeille, qui commande à toutes les ouvrières et se les attache si bien, que lorsqu'elle sort de la ruche, toutes les autres sortent avec elle. Euripide dit encore mieux que Xénophon : la femme est comme la mère de ses esclaves. « Je pleurais, dit un esclave dans Alceste, je pleurais ma maîtresse, qui était pour nous une mère. De combien de maux ne nous a-t-elle pas sauvés, en adoucissant la colère de son mari. A son lit de mort, tous les esclaves éclataient en sanglots ; et elle tendait la main à chacun ; il n'y en eut pas un de si vil à qui elle n'adressât quelque douce parole. » Ces soins économiques et touchants sont pour la femme de véritables plaisirs, en voyant croître le bien de sa famille avec l'affection des domestiques. Mais la plus grande de toutes ses jouissances, c'est lorsque, devenue plus parfaite et meilleure, elle trouve dans son mari le premier et le plus soumis

de ses serviteurs. C'est pourquoi elle a droit au respect et à la tendresse de son mari. Ce n'est pas Socrate qui aurait approuvé les singuliers raisonnements par lesquels Eschyle prouve que l'on doit plus de piété à son père qu'à sa mère: car la plus noire ingratitude à ses yeux, c'est de ne pas aimer celle qui a souffert pour nous, avec une tendresse si inépuisable, tant de douleurs, de soucis et de dégoûts. Aimez-donc votre mère, dit Euripide, car il n'y a pas d'amour plus doux. Quant à l'homme, de quel droit exige-t-il une fidélité qu'il viole lui-même? «Non, dit Isocrate, je ne puis m'empêcher de blâmer ces hommes qui, ayant formé une union de toute la vie, ne savent pas garder leurs engagements, et qui, pour de vains plaisirs, blessent au cœur celles dont ils ne veulent en rien être offensés; qui, enfin, pratiquant l'équité dans tous les autres contrats, ne violent que les conventions faites avec leurs femmes, quand ils devraient les observer avec d'autant plus de religion, qu'elles sont plus solennelles, plus intimes et plus saintes.» Quelle injustice de ne point respecter et d'affliger « la mère de ses enfants! »[1]

C'était Euripide qui par ses tragédies, où l'amour et les sentiments humains remplaçaient l'héroïsme d'Eschyle et de Sophocle, avait mis la question de la femme en quelque sorte à l'ordre du jour. Aristophane et tous les amateurs des vieilles choses criaient au scandale et à la corruption. Les gens sensés et ceux qui méditaient sur l'homme, trouvaient souvent dans le poëte de ces vives révélations du cœur qui font réfléchir. Celui qui faisait dire à l'un de ses personnages: « Je méprise et je hais toutes les femmes, excepté ma mère », se faisait pourtant l'idéal le plus pur et le plus élevé de la vertu de la femme. S'il dit que « toute honnête femme se regarde comme l'esclave de son mari », ce n'est

1. Expression de Sophocle dans l'Œdipe-Roi.

pas une fidélité grossière, ni un attachement servile qu'il demande d'elle, mais une vertu toute de dévouement et d'amour. « Il n'y a point, dit-il, de trésor plus précieux pour l'homme dans la maladie et l'affliction qu'une épouse qui gouverne bien sa famille et qui écarte de lui la douleur et le chagrin, même par des ruses innocentes. Mais aussi, il n'y a rien de plus doux pour la femme, quand un malheur accable son mari, que de souffrir avec lui, que de partager ses tristesses comme ses joies. S'il est malade, dit je ne sais quelle héroïne, je serai malade avec lui; j'aurai ma part de tous ses maux, et cela me sera doux.» Voilà cette vraie union, cette union intime dont parle Isocrate. «Ce n'est point la beauté, ajoute Euripide, c'est la vertu qui charme une femme dans un homme : car toute femme qui a l'âme unie à celle de son mari sait être pure et avoir de chastes pensées. Si son mari est laid, il est beau pour elle. Car ce qui juge de la beauté, ce n'est point l'œil, mais le cœur.» La femme était donc capable et digne de cet amour « fils de la sagesse et plein de vertu », dont Socrate se vantait de posséder et de révéler les mystères.*

Chose remarquable! c'est dans la même conversation, où Socrate se plaît à glorifier la femme, qu'il relève aussi l'esclave, cet autre membre opprimé de la famille antique. Les esclaves, sauf la question, qu'une détestable procédure permettait de leur appliquer à tout propos, étaient traités à Athènes avec la plus grande douceur. Les lois si humaines de Solon les protégeaient presque à l'égal des hommes libres. Avait-on tué ou frappé un esclave, avait-on fait violence à sa pudeur? la loi punissait le coupable, comme si le crime eût atteint un citoyen ou un étranger domicilié. Celui qui était mécontent de son maître avait droit de demander d'être

* Xén., Écon., I, 3, 7, 9. — Isoc. à Nicoclès. — Esch., Eum., 567-667. — Eurip., Alc., 192-195. — Fragm., 815, 964, 984, 663.

vendu à un autre plus clément. Mais ce que les lois n'effaçaient pas, c'étaient les préjugés de mépris qui s'attachaient à la personne de l'esclave et qui le suivaient jusque dans l'affranchissement. Les Athéniens, qui avaient vu leurs serviteurs se conduire vaillamment à Salamine, à Micale et à Platée, qui même avaient accordé à ceux qui étaient morts les mêmes honneurs qu'aux citoyens, ne voulaient pourtant voir dans ces hommes opprimés que des corps ou des choses incapables de toute vertu. Tel n'était point le sentiment de Socrate et de son disciple Antisthènes : ils admettaient sans peine que les esclaves sont capables de vertu et d'honneur. Selon Socrate, le maître qui voit ses serviteurs sensibles à la louange doit les traiter comme des hommes libres : il est juste qu'ils trouvent chez lui l'aisance et les égards qu'on doit à la probité. Car ce qui distingue l'honnête homme du malhonnête, c'est que le premier n'envisage que les éloges et l'honneur. Aussi, tandis que les législateurs humains n'offrent que des punitions pour les coupables, les lois royales ou les vraies lois promettent des récompenses à la fidélité, et engagent ainsi l'homme juste à s'abstenir constamment de l'injustice. Socrate pensait donc, comme son ami Euripide, que l'esclave peut être homme de bien, et qu'alors il n'a d'esclave que le nom, tandis qu'il a l'âme d'un homme libre. C'est pourquoi il fait dire à la Vertu, qu'elle console et soutient l'esclave honnête et laborieux. Mais alors, de quel droit cette âme libre est-elle sous la dépendance et à la merci d'un maître? Question terrible, que le bon sens tout pratique de Socrate ne voulut point se poser, et devant laquelle reculera le génie de Platon. Ce n'est point qu'elle fût inconnue, et le poëte comique, dans ses profonds badinages, l'effleurait presque dans les mêmes termes, où les Sophistes me paraissent l'avoir discutée. « Je suis un oiseau esclave, fait-il dire au roitelet. — Quoi? est-ce que tu as été vaincu par quelque coq? —

Non, mais lorsque mon maître fut changé en huppe, il demanda que je fusse moi-même changé en oiseau, afin d'avoir quelqu'un pour le suivre et pour le servir. — Un oiseau a-t-il donc besoin d'un serviteur? — Lui du moins, sans doute parce qu'il a été homme.» La force, l'orgueil, la paresse et la convoitise, érigés en loi, voilà en effet les seuls droits d'un homme sur son semblable.*

L'existence des lois naturelles eût pu suffire à Socrate pour démontrer l'existence de Dieu. Mais comme on était habitué par les Sophistes à regarder les lois comme l'ouvrage de l'homme, et les dieux avec leurs jugements redoutables comme un simple moyen de police, il était bon que l'existence de Dieu et la réalité naturelle de la justice fussent prouvées comme deux vérités à part et qui se confirment ensuite mutuellement. Ayant donc sous la main cette preuve si solide, que, s'il y a des lois naturelles, il doit y avoir un suprême législateur, Socrate préféra en appeler à l'ordre et à l'intelligence qui éclatent partout dans l'univers. Mais comme s'il se fût défié de cet argument, il le fortifiait par un autre qui nous semble avoir plus de profondeur. «Embrassez par la pensée, disait-il, la vaste étendue de la terre, votre corps n'en est qu'une très-faible partie; j'en dis autant de l'humidité et des autres éléments dont il est composé: tous sont immenses, mais il en entre une portion presque insensible dans la composition de votre être; et vous croyez que vous avez eu l'insigne bonheur d'enlever pour vous seul toute l'intelligence?» Que s'il y a une intelligence dont la nôtre n'est qu'une faible image, quoi de plus simple que de regarder tout ce qu'il y a de raisonnable dans l'univers, comme l'œuvre de cette intelligence parfaite? Socrate s'efforçait de montrer que tout ce qui est matériel dans la nature obéit et

* Econ., I, 9, 12, 13. — Eur., Hél., 728-733. — Ion., 854-856. — Arist., Oiseaux, 70-80. — Plutus 145.

sert à des fins rationnelles, et par là il répondait à cette profonde question posée par Euripide : « Dieu est-il la nécessité dans la nature ou l'intelligence dans l'homme ? » Car Dieu est l'une et l'autre; et s'il est la nécessité dans la nature, c'est qu'il est la perfection de cette intelligence, dont nous ne voyons dans l'homme qu'un obscur vestige. Chercher en dehors de la sagesse divine la raison de tout ce qui existe, c'est faire comme un homme qui, après avoir posé que Socrate est un être raisonnable, irait chercher ensuite dans la disposition de ses muscles ou dans toute autre cause que son intelligence et sa volonté, la raison de ce qu'il fait. Tout ce qu'il y a de régulier et de beau dans les êtres inanimés, tout ce qu'il y a d'art et d'industrie dans la nature vivante, vient non de causes aveugles et fortuites, mais de la sagesse divine; et lorsqu'on ne saurait comprendre que les œuvres d'Homère, de Phidias ou de Sophocle soient le produit du hasard, il est absurde de supposer que les mouvements des cieux et que les êtres animés avec leur admirable structure soient l'œuvre d'une cause sans intelligence. En vain l'on objectait à Socrate qu'on voit les artistes humains, et que l'on ne voit pas Dieu : il faisait remarquer que ce qu'il y a de meilleur en toute chose, est ce qui ne tombe pas sous les sens. Eh! voyons-nous notre âme? Gardons-nous bien de mépriser les essences invisibles, et reconnaissons leur puissance à leurs effets. Mais il ne faut point chercher à voir la forme de Dieu : il est invisible à l'œil; il ne se manifeste qu'à l'esprit par sa puissance et sa bonté. Cette sagesse première et souveraine est partout présente; elle voit tout; elle entend tout; même les plus secrètes pensées de notre cœur ne sauraient lui échapper. Il ne faut pas craindre qu'elle nous oublie jamais, ni qu'elle manque à récompenser la vertu, à punir la méchanceté : car eût-elle imprimé dans nos esprits que chacun doit être traité selon ses œuvres, si cela ne devait pas enfin se réaliser?

Mais dites-vous, Dieu est trop grand pour s'occuper de nous. Est-ce qu'il ne le fait pas, répondait Socrate? Est-ce qu'il ne peut pas le faire? Ne nous a-t-il pas comblés de ses dons les plus magnifiques? Quelle merveille que notre corps! Dieu ne nous a-t-il pas donné les mains, ministres de l'intelligence; la parole, par laquelle nous nous communiquons la vérité sur le juste et l'injuste, et nous fondons les États; l'intelligence surtout, par laquelle nous reconnaissons la sagesse divine, et nous sommes comme des dieux entre les animaux? Si Dieu ne s'occupait point de nous, c'est donc qu'il ne le pourrait pas. Eh! quoi? notre vue s'étend à plusieurs stades, et l'œil de Dieu ne pourrait tout embrasser? Notre pensée s'occupe à la fois des affaires de la Grèce, de l'Égypte et de la Sicile, et l'esprit de Dieu ne s'étendrait pas à tout l'univers. Non, non : élevez-vous aux cieux, enfoncez-vous jusqu'aux enfers, vous n'échapperez pas à ses regards. Il faut donc reconnaître et adorer « celui qui ordonne et gouverne ce monde, où sont réunis tout bien et toute beauté; celui qui maintient les ouvrages de la création dans la fleur de la jeunesse et dans une vigueur toujours nouvelle; celui qui les fait suivre ses ordres souverains avec plus de promptitude que la pensée, et qui leur défend de jamais s'égarer*. »

Rien ne frappa plus les contemporains de Socrate, que cette idée d'un Dieu premier, principe de l'ordre et de la beauté pour la nature, principe pour les êtres intelligents de la justice et de la verité; et cependant tous les éléments de cette doctrine théologique et morale existaient avant Socrate. Non-seulement les Pythagoriciens soumettaient le monde et les dieux à une monade suprême; non-seulement Anaxagore[1]

* Mémor., I, 1, 4; IV, 3. Écon., I, 20. — Plat., t. I, Phédon, 98, C. D. — Eurip., Troy., 890-894. — Suppliantes, 198-218.

1. Platon a marqué ainsi la filiation d'Anaxagore à Socrate : « Ayant un jour entendu lire dans un livre qu'on disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est

avait proclamé l'intelligence ordonnatrice, mais encore les poëtes tendaient de plus en plus à faire de Jupiter le Dieu premier, maître du ciel et de la terre, maître même du Destin. «O Jupiter, s'écrie Eschyle, qui que tu sois, si ce nom t'agrée, c'est sous ce nom que je t'implore.» Ce Dieu, dont le nom est inconnu à Eschyle, mais qu'il adore sous le nom de Jupiter, est le roi des rois, heureux entre les heureux, puissance des puissances. Sa pensée qui réside en haut, dont les voies sont cachées, et dont nul œil mortel ne peut sonder les abîmes, accomplit sur les hommes ses décrets irrésistibles. C'est elle dont les antiques lois règlent les destinées. Jupiter n'est pas seulement le sage, il est encore le puissant et le juste. Il parle et l'effet suit; ce que sa volonté décide s'accomplit aussitôt. Il pèse la cause des bons et des méchants; les gémissements des opprimés vont armer contre les oppresseurs son impitoyable courroux; il se plaît à être juste et bon envers ceux dont les mains sont pures et dont les prospérités n'enflent point l'âme orgueilleuse et hautaine; il abat le superbe et fait sortir des enfers pour l'accabler la vengeance lente à punir, mais dont les coups sont inévitables. Je m'arrête dans ces citations qu'il me serait facile de multiplier. Soit qu'Eschyle[1] ait emprunté ces doctrines aux Pythagoriciens, soit qu'il les ait puisées dans les mystères, pour qui Jupiter était le Dieu unique, commencement, milieu et fin de toutes choses, elles montrent combien la pensée religieuse se corrigeait et s'épurait par le progrès de la civilisation. Quel est donc le mérite de Socrate? Il eut la conscience claire et distincte des idées qui s'agitaient confusément dans les meilleurs esprits; il les sépara des orne-

l'ordonnatrice et le principe de toutes choses, je fus ravi : il me parut assez convenable que l'intelligence fût la cause de toutes choses, et je me dis que s'il en était ainsi, l'intelligence avait tout ordonné et disposé dans le meilleur ordre possible.» Platon, t. I, 97, B. C.

1. Pythagoreus, dit Cicéron.

ments poétiques et des hypothèses cosmiques, qui les altéraient; il les groupa toutes autour de la sublime conception d'Anaxagore, dont il donna le premier une démonstration suffisante; et par là il s'éleva jusqu'au Dieu unique, sagesse toujours et partout présente, bonté d'où toute bonté découle, principe éternel de tout ordre et de toute justice; Dieu inconnu, qui avait, dit-on, un temple à Athènes et que les âmes les plus élevées pressentaient sans pouvoir le comprendre. *

Mais que devenaient les anciennes divinités à côté de ce Dieu nouveau? Faut-il croire, avec Xénophon, que Socrate acceptait, les yeux fermés, la religion populaire, et qu'elle n'eut jamais de dévot plus fervent et plus assidu? Que Socrate sacrifiât aussi souvent qu'homme d'Athènes aux dieux de l'État, à la bonne heure; mais pour nous qui ne sommes point, comme Xénophon, des apologistes de Socrate, la question n'est point là. Ce qui nous importe, c'est de savoir s'il acceptait l'ancienne religion tout entière, ou quelle part il prétendait lui faire dans la réforme qu'il méditait. Nous ne craignons pas d'affirmer, sur le témoignage formel de Platon et d'Isocrate, qu'il se refusait à admettre toutes les fables immorales ou absurdes qu'on débitait sur les dieux. Mais allait-il crier sur les toits, comme son disciple Antisthènes, que le Dieu de la nature est unique, tandis qu'il y a un grand nombre de dieux populaires, c'est-à-dire, qu'il n'y a en réalité qu'un Dieu et que tous les autres ne sont que des imaginations de la foule imbécile? Peut-être le pensait-il; mais, à coup sûr, il avait trop de modération et de réserve dans l'esprit pour le proclamer ouvertement. Aussi bien une pareille témérité n'eût fait que nuire à ses projets de réforme. En aspirant à restaurer les institutions

* Eschyle, Aga., 160, 174-176, 178-181. — Supp., 85-89, 93-95, 524-526, 598-599, 672, 1047-1049, 1058-1060. — Platon, t. II, Lois, 715 E.

et les mœurs de son pays, il devait chercher à raffermir la religion, que les Sophistes avaient partout ébranlée. Il pensait donc plus à conserver les anciennes croyances en les épurant, qu'à les détruire. En dehors de cette hypothèse, nous ne comprenons rien à Socrate et à ses disciples; avec elle, tout s'éclaircit et s'explique facilement. Persuadé que l'impiété est funeste aux hommes, et que pourtant il est presque impossible de leur faire entendre la vraie religion dans toute sa pureté, Socrate devait accepter volontiers les antiques traditions, tant qu'elles n'étaient pas contraires aux mœurs. Car s'il importe beaucoup à la vérité métaphysique de n'admettre qu'un Dieu, il semble qu'il importe assez peu à la morale d'en admettre plusieurs, pourvu qu'ils s'accordent ensemble et qu'ils ne soient pas des modèles sacrés d'immoralité et de corruption. C'est pourquoi, tout en désirant conserver la religion populaire, les Socratiques attaquaient avec une extrême énergie les traditions impures du passé. Nous ignorons et nous ne sommes pas curieux de savoir, si Socrate avait l'intention de renfermer ses opinions religieuses dans un petit cercle d'amis : un chef d'école est plus comptable dans la postérité de l'impulsion qu'il imprime aux esprits, que des paroles qu'il peut débiter en public. Or, tous les Socratiques [1], dont nous connaissons quelque chose, Antisthènes, Euripide, Platon, même le timide Isocrate, s'accordent dans leurs invectives contre les immorales absurdités des théologiens. C'est là (qui pourrait en douter?) le véritable esprit du maître. Socrate et ses amis continuaient la guerre d'extermination, que les Sophistes semblaient avoir jurée contre les dieux populaires; mais tandis que Protagoras et ses successeurs allaient jusqu'à supprimer l'idée de la

1. Xénophon dissimule ici, pas assez pourtant, pour qu'on ne puisse pas retrouver quelque chose des idées du maître : qu'est-ce, par exemple, que l'opposition des deux Vénus?

divinité, les Socratiques ne s'en prenaient qu'à l'immoralité flagrante des traditions au nom de la conscience indignée. Il était impossible qu'il en fût autrement, ou Socrate eût menti à sa mission et à la vérité. On n'était plus aux temps de cette foi naïve, qui adorait un Jupiter souillé de crimes, en le redoutant comme le vengeur des mêmes forfaits dont il était l'exemple. Une fois la réflexion éveillée, le vice, habile à raisonner sur les fables sacrées, avait appris à se justifier par l'autorité des dieux, et la religion n'était plus qu'un prétexte et un assaisonnement pour l'immoralité. Les Socratiques le comprirent et ne pouvaient pas ne point le comprendre. N'entendaient-ils pas au théâtre des raisonnements comme celui-ci : « Es-tu surpris en adultère, soutiens au mari que tu n'es point coupable, et rejette la faute sur Jupiter. Dis qu'il céda lui-même à l'amour et aux femmes : pourrait-on plus exiger d'un mortel que d'un Dieu ? » Ils engagèrent donc résolument la guerre contre toutes les impiétés religieuses, soutenant que les dieux, excellents par nature, ne pouvaient commettre, inspirer, ni commander rien qui fût contraire à la conscience*.

C'est surtout dans Euripide et dans Platon qu'il faut chercher cette vive polémique. Nous ne citerons que le poëte philosophe : « Non, dit-il, je ne crois pas que les dieux se livrent à des amours incestueux, ni qu'ils chargent leurs pères de chaînes ; je ne l'ai jamais cru, je ne le croirai jamais ; ni qu'un dieu se soit rendu maître d'un autre. » Peut-on croire davantage qu'ils font du mal aux hommes, et leur convient-il de se montrer par le ressentiment semblables aux mortels ? Est-il possible que l'épouse de Jupiter, que la sage Latone ait enfanté une divinité assez folle et assez cruelle pour prendre plaisir à des sacrifices humains ? Si les dieux

* Platon, t. I, Euthyp., 6, A. B. C. — Isocr., Busiris. — Aristoph., Nuées, 1071 et suiv.

faisaient le mal, de quel droit le défendraient-ils aux hommes? Et voyez avec quelle verve Euripide tance Apollon pour avoir séduit et abandonné une jeune fille! avec quel esprit il censure d'un seul coup tous les amours des dieux! «Puisque tu règnes sur les mortels, ô Apollon, sois donc au moins fidèle à la vertu. Les dieux punissent les mortels dont le cœur est pervers : est-il donc juste que vous qui avez écrit les lois qui nous gouvernent, vous soyez les premiers à les violer? S'il arrivait (chose impossible, mais enfin je le suppose), s'il arrivait qu'un jour les hommes vous fissent porter la peine de vos adultères et de vos viols, bientôt toi, Apollon, et Jupiter, et Neptune, vous seriez forcés de dépouiller et de vider vos temples pour acquitter le prix de vos fautes.» Mais non, ce ne sont là que des récits mensongers, inventés par les poëtes. Non, Apollon n'a point commandé à un fils de tuer sa mère, comme s'il ignorait les règles de la justice et de l'honnêteté. Non, dit Hécube à Hélène, ce n'est pas Vénus qui t'a fait aimer mon fils. «N'accuse pas les dieux de folie pour parer tes vices. Tu ne persuaderas jamais les sages. Mais mon fils était d'une rare beauté, et ton cœur en le voyant est la Vénus qui t'a séduite. Les passions impudiques des mortels, voilà en effet la Vénus qu'ils adorent.» Quelle conclusion à tirer de tous ces textes? C'est que les dieux sont bons ou qu'ils ne sont pas. Il est impossible que Socrate ait pensé à ce sujet autrement que ses disciples et ses amis; il ébranlait donc les autels qu'il voulait conserver et raffermir. Ignorant qu'on ne corrige pas, mais qu'on détruit une religion comme celle des Grecs, il crut pouvoir accorder le sens moral avec les dieux de son pays; et malgré les scandales de leur origine, de leur histoire et de leur culte, il voulait forcer ces fantômes de l'imagination à devenir de véritables dieux : entreprise impossible, il est vrai, mais qu'il a dû tenter; ou bien le Socrate que

nous peint Xénophon serait en vérité trop crédule pour un philosophe, ou trop hypocrite pour un homme de bien.*

A cela près, nous accordons volontiers qu'il était le plus religieux des hommes, non-seulement envers le maître du ciel et de la terre, mais encore envers les dieux de sa patrie. Il pouvait donc pratiquer l'ancien culte, qui est un culte tout extérieur. Mais encore ici il corrigeait, il ajoutait. Le culte grec, si on le réduit à ses éléments essentiels, consiste dans la consultation des oracles et dans les sacrifices. Que Socrate crût ou non à l'efficacité des uns et à la véracité des autres: il engageait ses disciples à faire ce qu'avaient fait leurs aïeux. Mais ici nous retrouvons comme partout le citoyen et le philosophe.

Il trouvait ridicule qu'on allât interroger et fatiguer les dieux sur ce qu'on avait à faire. Car ils nous ont donné des lumières suffisantes pour diriger notre conduite et notre volonté. On ne doit les consulter que sur l'événement même de ses entreprises : c'est la seule chose dont ils se soient réservé la connaissance, et qu'ils aient dérobée à nos regards. Pour tout le reste, il nous suffit de faire un bon usage de notre raison; et comme le disait Euripide, une bonne pensée est le meilleur des devins : de sorte que l'opinion de Socrate revenait à peu près à ceci : faites ce que vous devez faire pour agir vertueusement et pour réussir; laissez le reste aux dieux. Aussi, quand son démon familier ou sa conscience lui défendait ou lui ordonnait quelque chose, je m'assure que toutes les Pythies du monde ne l'auraient point fait changer de résolution. Il voulait d'ailleurs qu'on sacrifiât selon les lois de son pays et selon ses ressources.

* Oreste, 29-32, 76, 163-166, 416-419. Troy., 981-982, 987-990. — Bacch., 1043. — Ion., 252-254, 436-450. — Hercule furieux, 344-347, 1314-1319, 1341-1344. — Électre, 967-981. — Iph. en Taur., 380-391. — Idées analogues dans Hippocrate, Des airs, etc.; Maladie sacrée; — dans Pindare, 1re olymp., 9me olymp. et *passim*.

Car la piété ne se mesure pas à l'ampleur des offrandes, mais aux dispositions intérieures; et c'est une impiété de penser que les dieux préfèrent les dons magnifiques du méchant aux sincères et pauvres offrandes de l'honnête homme. Mais que dire de ces énormes sacrifices que certains citoyens font pour leur tribu ou qu'Athènes fait pour elle-même? Athènes se ruinait gaîment en fêtes théâtrales et religieuses; et Platon, d'accord avec Socrate, appelle son gouvernement une *théâtrocratie.* Mais le petit peuple y trouvait son compte: invité par les riches à prendre part aux sacrifices, il y recevait de bons morceaux de bœuf et y festinait aux dépens des dieux, qui se contentaient des parties les plus viles et les plus inutiles des victimes. C'est contre cette prodigalité corruptrice que Socrate et ses disciples s'élevèrent, en recommandant sans cesse des sacrifices modestes selon les lois de Solon et les ordres de la Pythie.

Mais ce n'est point dans les idées de Socrate sur les sacrifices et les oracles qu'il faut chercher sa vraie doctrine religieuse. Ce qui lui appartient en propre, c'est ce culte tout intérieur et tout moral, aussi pur que simple, qu'il ajoutait au culte extérieur. On ne peut honorer Dieu qu'en le priant, qu'en lui obéissant, qu'en l'aimant. Prier, c'est ne demander rien de précis comme de l'or ou des honneurs, mais simplement ce qui nous est bon, parce que Dieu sait mieux que nous-mêmes ce qui nous est utile. Lui obéir, c'est pratiquer les devoirs qu'il nous commande, et qui dérivent des facultés qu'il nous a données. L'aimer, c'est s'attacher de toutes ses forces à la vérité et au bien, dont il est le principe; et le culte le plus pur qu'on puisse lui rendre, c'est de lui ressembler par la vertu.*

Faut-il ajouter à ces idées religieuses celle de l'immortalité de l'âme? On peut le croire en voyant et la confiance absolue de Socrate en la bonté de Dieu, et cette idée que

* Mém., I, 1, 3, 14.— Cyrop., I, 6; VIII, 7.— Écon., I, 6. — Isocr., Aréop.

la vie de l'âme est une vie toute intellectuelle. Si Dieu a une sollicitude toute paternelle pour les gens de bien, il ne peut manquer de leur accorder le bonheur qu'ils méritent; et si la vie de l'âme est la vie intellectuelle, l'âme ne vivra enfin véritablement et ne sera heureuse que lorsqu'elle sera dégagée du corps. Car «cette vie n'est qu'une mort, comme disait Euripide, et la mort est sans doute une vie. Le corps retourne à la terre, et l'âme à Dieu, d'où elle est venue. Or, l'âme c'est nous-mêmes.» Que l'on examine d'ailleurs les raisonnements que Xénophon prête à Cyrus mourant, et l'on se convaincra que c'est Socrate même qui parle par la bouche de Cyrus. Pourquoi l'âme est-elle immortelle? Parce qu'elle est distincte et souveraine du corps; parce qu'elle semble vivre d'une vie propre et plus énergique dans les songes; parce qu'on voit où retournent tous les éléments de notre être, tandis que l'âme est invisible au moment de la mort comme pendant la vie; parce qu'enfin, faite à l'image de Dieu, elle doit retourner par cela même au sein de son auteur. Nous croyons donc, sans l'affirmer, que l'immortalité de l'âme était pour Socrate, comme pour Platon, le couronnement et le but suprême de la morale.*

Voilà le fonds d'idées que Socrate remua quarante ans avec un zèle infatigable pour sauver son pays. Mais le succès répondit-il aux vœux de son patriotisme? Et s'il réussit comme philosophe au delà même de ses espérances, n'eut-il pas, comme réformateur, à rougir et à s'indigner de voir triompher un moment le parti pour lequel il combattait? Et pour dire toute notre opinion, n'est-il pas heureux pour sa gloire, que le penseur ait fait oublier l'homme politique?[1]

Son entreprise était impossible. Il suffit, pour s'en con-

* Cyrop., VIII, 7. — Eurip., Supp. 530.

1. Ce jugement sur Socrate est en partie emprunté au Mémoire couronné, en partie nouveau.

vaincre, de comparer sa méthode et l'idée qu'il se faisait de la vertu, avec l'éducation et la vertu des temps qu'il regrettait. Quelques notions de langage et de calcul, un peu de musique, certains passages moraux ou patriotiques des poëtes les plus estimés, des danses militaires et religieuses, la chasse et les exercices violents du gymnase : voilà toute l'ancienne éducation. C'est ainsi que fut élevée la forte génération de Marathon et de Platée. Mais pouvait-on revenir à ces temps glorieux et à demi-barbares? Ainsi le pensait le parti aristocratique dans ses chagrins impuissants et superbes. Socrate espéra concilier l'ancienne éducation avec les besoins et les idées de son époque. Il eût voulu que les Athéniens fussent les plus vigoureux soldats et les citoyens les plus disciplinés de la Grèce, en même temps que les hommes les plus polis, les plus spirituels, les plus savants des Grecs et des Barbares. Mais, à ne considérer que la partie la plus grossière de l'éducation, comment pouvait-il croire que les exercices physiques, qu'il se plaignait de voir négliger, revinssent jamais en honneur? La fatigue du corps nuit aux travaux de l'esprit, et chez les disciples de Socrate le goût des occupations intellectuelles l'emportait sur tout le reste. Ils n'étaient point, comme lui, maîtres de leur curiosité scientifique. En agitant les esprits, Socrate leur avait communiqué une ardeur de connaître, que quelques notions de morale ne pouvaient éteindre; il leur avait ouvert la carrière infinie de la pensée; ils s'y élancèrent avec toute l'impétuosité de la jeunesse qui ne voit point de bornes à ses espérances.

D'ailleurs la méthode du maître était plus faite pour former des philosophes, que des croyants et des citoyens dociles. Les contemporains de Miltiade et d'Eschyle ne connaissaient que les lois de leur pays, et tous nourris dans l'admiration et l'amour de ces lois, il leur était facile d'y obéir et de s'y dévouer. Ne demandez pas aux contemporains de Socrate

cette simple et aveugle obéissance de l'habitude. Vainement quelques-uns réclamaient sans cesse les anciennes mœurs; c'était moins un regret de leur raison que de leur imagination; et je ne doute pas qu'ils auraient été les premiers attérés de l'accomplissement de leurs désirs. Vue de loin avec l'éclat et le prestige des victoires sur les Mèdes, l'antique vertu leur faisait illusion; mais si elle leur eût apparu de plus près dans sa mâle rudesse, le charme aurait-il duré? La grandeur un peu rustique de Cimon leur eût semblé une grossièreté toute spartiate; ils auraient traité sans façon de simplicité le désintéressement d'Aristide. Tout avait changé dans Athènes par les progrès de la démocratie. Les grandes fortunes héréditaires s'étaient en partie évanouies; le commerce et le travail avaient rendu l'aisance plus générale; les arts et l'habitude de l'égalité avaient amené plus d'élégance et de facilité dans les mœurs; les discussions politiques, les lettres et la philosophie avaient donné plus d'ouverture aux esprits, et laissaient peu de place à cette foi étroite et robuste qui vient de la coutume. Les mœurs paraissaient moins fermes, parce qu'elles étaient moins rigides; la vertu moins droite, parce que la vie était moins uniforme; les idées morales, plus mal assurées, parce qu'elles étaient moins exclusives, et qu'elles portaient sur un plus grand nombre d'objets. Aussi de même que la vertu héroïque des guerriers d'Homère n'est point la vertu civique des vainqueurs de Marathon, le parfait honnête homme, tel que Socrate et ses amis pouvaient le concevoir s'éloignait infiniment de cet ancien idéal, que leur imagination leur présentait sans cesse en le faussant. Où trouver chez les contemporains d'Aristide l'ardent amour de Socrate pour la vérité, et cet impérieux besoin de voir la raison triompher en toutes choses? Ils obéissaient aux lois, mais s'inquiétaient-ils beaucoup, qu'elles fussent absolument justes ou injustes? Ils adoraient les dieux nationaux; mais que leur importait,

que les traditions de leurs pères fussent ou non contraires à la morale et à la vérité? Quelle distance de cette docilité et de cette discipline à cette liberté, qui ne reconnaît d'autre autorité et d'autre règle que la raison! Quelque anarchiques que parussent les principes des sophistes, ils étaient moins révolutionnaires et moins dangereux que celui que Socrate inaugurait. Car il y a des trêves et des transactions entre des intérêts qui se combattent; il n'y en a point entre l'erreur et la vérité, si modeste et si pacifique que la raison se fasse. C'était en vain que Socrate tendait la main aux partisans de l'aristocratie et qu'il leur offrait le secours de sa pensée et de sa vertu. Ils sentaient en lui et dans la philosophie la plus éclatante condamnation des vieux priviléges qu'ils réclamaient. Ces ombres d'autant plus irritables, qu'elles n'étaient pas bien sûres d'exister encore et de croire ce qu'elles croyaient croire, étaient trop jalouses de leurs prétendus droits pour accepter jamais l'aristocratie du mérite et la souveraineté de la raison. Eh quoi! n'était-ce point là ce qu'il y avait de plus démocratique dans cette odieuse démocratie? C'était donc une nécessité, que le philosophe fût repoussé, calomnié, bafoué par son cher parti des honnêtes gens.

Cependant les erreurs politiques de Socrate et ses attaques intempestives contre la démocratie n'en portèrent pas moins de tristes fruits. Nous ne voulons point parler de ce manque de patriotisme, qui est trop manifeste chez tous les Socratiques, moins Socrate. Mais ils se firent les complices de l'ancienne barbarie qui parut victorieuse un moment avec Lacédémone, et peu s'en fallut qu'ils ne perdissent, avec la cause de la démocratie athénienne, la cause même de la justice et de la civilisation. Confondant quelques abus et quelques travers de la démocratie avec son principe, ils furent l'écho de toutes les haines et de toutes les vanités contre ce qu'il y avait de plus excellent dans la Grèce, contre cet esprit

d'égalité, sans lequel il n'y a point de droit ni d'humanité entre les hommes.

Qu'est-ce donc qui indignait les *Bons*, les *Meilleurs*, les honnêtes gens? Dirons-nous qu'il leur semblait insupportable que le peuple eût pour son usage des bois sacrés, des chapelles et des temples, comme n'en pouvaient avoir les simples particuliers, des bains et des gymnases plus nombreux et plus magnifiques que ceux des riches et des heureux? Laissons à Xénophon ces ridicules plaintes, et n'attribuons pas à Socrate les jalousies mesquines de son parti. Mais il s'irritait avec Platon, que l'égalité eût pénétré jusque dans l'intérieur des familles; que les pères traitassent leurs enfants comme des égaux; que les jeunes gens voulussent aller de pair avec les vieillards et leur tenir tête, soit en paroles, soit en actions; que les vieillards descendissent aux manières de la jeunesse afin de ne point passer pour des gens bourrus et difficiles; qu'il y eût trop de liberté et d'égalité entre les hommes et les femmes. Ce qu'il y avait enfin de plus intolérable à ses yeux, c'est que les simples habitants et même les étrangers affectassent dans Athènes les mêmes droits que les citoyens; que les esclaves de l'un et de l'autre sexe fussent aussi libres que ceux qui les avaient achetés, et, selon le mot de Platon, que les chevaux et les ânes, accoutumés à marcher tête levée et sans se gêner, heurtassent tous ceux qu'ils rencontraient, si on ne leur cédait le passage. Chose monstrueuse en effet! Ce n'était pas seulement la vile multitude qui s'égalait aux Eupatrides, les lièvres[1] aux lions. Il fallait encore subir une demi-égalité avec les affranchis et les esclaves. Les descendants de ces gens aux pieds poudreux[2], portant bâton et vêtement

1. Expression méprisante d'Antisthène, conservée par Aristote. Polit., III, ch. 8.

2. Conipodes, Corynéphores, Catonacophores : noms prodigués aux populations asservies par la conquête ou la pauvreté.

de peau de chèvre, que Solon et Clisthènes avaient rendus à la liberté, ne voulaient pas qu'un riche, qu'un chevalier, qu'un *Bon* insultât même ces vils corps, dont on trafiquait sur les marchés. « C'est à Athènes, dit Xénophon, que les étrangers et les esclaves ont le plus d'insolence, et il n'est permis à personne de les frapper. Aussi un esclave même ne vous céderait point le pas. Cela est tout simple. S'il était permis de frapper un étranger, un affranchi ou un esclave, il arriverait souvent que des citoyens fussent victimes d'une méprise. Car le peuple ne diffère des esclaves ni d'habit, ni d'extérieur, ni en quoi que ce soit..... Il n'est pas étonnant que les esclaves vivent délicatement à Athènes, quelques-uns même avec éclat et magnificence. Ils s'enrichissent dans les affaires navales [1], dans lesquelles on les emploie. Or, là où les esclaves peuvent être opulents, il n'est pas bon qu'ils vous craignent.» Et voilà donc les graves motifs qui révoltaient des philosophes contre la liberté! Les choses allaient bien mieux à Sparte. L'étranger n'avait garde d'usurper les droits des citoyens : on lui interdisait l'entrée et l'habitation de la cité. Les simples habitants du pays faisaient leurs affaires et courbaient la tête. Les esclaves se contentaient de travailler et de verser leur sang pour leurs maîtres; et si quelques-uns étaient assez hardis pour désirer la liberté, on les couronnait de fleurs, on les promenait autour des autels des dieux, et personne n'en entendait plus parler. Le pouvoir appartenait à un petit nombre de Spartiates; nul ne réclamait. Au lieu de cette activité et de cette turbulence d'Athènes, en voyant les Spartiates passer dans les rues,

1. Remarquez cette haine étrange des Socratiques pour la marine. La marine faisait la grandeur d'Athènes : mais elle diminuait l'aristocratie et son influence militaire. La ville que Platon veut façonner à sa guise, la cité par excellence, sera donc éloignée de la mer. Salamine a sauvé la Grèce, vous le croyez; Platon vous apprendra qu'elle l'a corrompue et affaiblie.

silencieux et le regard immobile, vous les eussiez pris pour des statues de pierre. Mais aussi la haine et l'envie étaient dans tous les cœurs. Les Ilotes ne demandaient qu'une occasion pour se soulever. Les *Périèques* et les *Néodamodes* laissaient échapper des regards farouches au seul nom de Spartiates, et s'ils l'avaient pu, ils auraient dévoré les *bons* tous vivants. Que l'on compare ces sentiments avec ceux de la démocratie victorieuse! «Réfléchissez un peu, disait Thrasybule aux partisans de l'oligarchie, et dites-nous de quel droit vous avez tant d'orgueil et prétendez nous commander en maîtres. Êtes-vous plus justes? Mais le peuple est pauvre, et jamais il n'a commis d'injustice à votre égard pour s'emparer de vos biens. Et vous, vous êtes riches et vous avez fait mille crimes honteux par amour du gain..... Nous ne vous demandons qu'une chose, c'est de vivre avec vous sous des lois égales pour tous.» *

Il faut le dire, Socrate et ses disciples appartenaient en politique à la pire espèce de révolutionnaires, à celle des révolutionnaires à reculons. Ils étaient entêtés d'aristocratie, et, de l'aveu d'Isocrate, les grandes familles n'existaient plus que dans les tombeaux d'Athènes. Ils voulaient rendre le gouvernement aux meilleurs, et les meilleurs n'étaient que des mécontents ou des traîtres, qui avaient plus de rancunes que de vertus et de principes. Tant que la noblesse avait été digne d'elle-même, les Miltiade, les Aristide, les Cimon et les Périclès avaient rivalisé de patriotisme avec les grands hommes sortis du peuple; et non-seulement ils avaient supporté les droits de la multitude, mais ils les avaient étendus bien au delà des limites fixées par Solon. Mais quelle distance de ces grands citoyens aux *Bons* de l'époque de Socrate! Ceux-ci n'avaient qu'une passion, la haine du peuple;

* Platon, t. II, Rép. 562, C; 563, A. B. C. D.—Xén., Rép. d'Athènes.—Helléniques, II, chap. 3, 4; III, 3, 4.—Rép. de Lacéd., chap. III.

qu'un espoir, le secours de l'étranger. Il leur faisait mal au cœur, à eux qui se drapaient élégamment dans leur manteau et qui avaient la chevelure et la barbe ni trop ni trop peu coupée, et les ongles taillés artistement, de siéger dans l'assemblée à côté d'un citoyen maigre, malpropre et mal peigné! Les succès de Sparte et les revers d'Athènes leur avaient rendu leurs orgueilleuses espérances. Ils conspiraient sourdement, en attendant qu'ils pussent se mêler, des couronnes de fleurs sur la tête, à ceux qui détruisaient les murs du Pirée, et, sur les débris de leur patrie expirante, chanter avec leurs amis de Sparte, ce qu'ils appelaient la liberté de la Grèce. Socrate fit cause commune avec ces hommes qu'il connaissait mal. C'est autour du philosophe que se groupèrent les mécontents les plus dangereux, les jeunes gens qui se jetèrent dans la réaction antipopulaire, d'abord avec toute la grandeur d'âme de la jeunesse, puis avec ce froid égoïsme et cette impassible ambition, qui ne succèdent que trop souvent aux plus généreuses pensées. Aussi ce parti des impuissants et des incurables fut-il deux fois sur le point de l'emporter, avec la courte domination des Quatre-Cents, ensuite avec la tyrannie des Trente. A Dieu ne plaise que je veuille reprendre ici les accusations de Mélitus! Mais il est constant que les Critias et les Théramène, que ces hommes, traîtres au peuple qui leur avait confié une nouvelle rédaction des lois, traîtres à l'indépendance de leur pays qu'ils vendaient à Sparte, étaient dans les mêmes idées politiques que Socrate. Que voulait Critias? Le gouvernement des meilleurs. Que demandait Théramène, son collègue et son adversaire? Une constitution qui exclût et dégradât la plus grande partie des citoyens, à qui le courage de leurs pères et leur propre courage avaient conféré les droits politiques. Lorsque l'accusateur reprochait à Socrate d'avoir eu pour élèves les Critias, les Charmide, les Théramène et

les Alcibiade, il ne se trompait pas. Toute la différence, c'est que le philosophe demandait une réforme légale et pacifique, tandis que les Trente ne reculaient pas devant les procédés expéditifs et sanglants, pratiquant sur le corps de l'État les épurations que conseille Platon, et mettant en usage le fer et le feu pour exterminer de la ruche ce qu'ils appelaient les frelons politiques. Aussi, pour pardonner à Socrate l'aveuglement et les erreurs de son patriotisme, faut-il se souvenir que les Trente lui défendirent de parler, et qu'il fut le seul dans Athènes à s'élever courageusement contre la tyrannie de ces misérables. Singulière destinée des hommes politiques! Socrate fut accusé par Aristophane ou par le parti dont il épousait lui-même les préjugés et les passions. Il fut menacé par les Trente avec qui ce parti semblait triompher. Il fut condamné par la démocratie victorieuse, au nom de cette même constitution de Solon, qu'il n'avait cessé de regretter.

Mais Socrate n'était pas mort tout entier : le moyen qu'il mettait en usage pour arriver à ses fins était plus grand et plus durable que ces fins elles-mêmes, et la révolution qu'il fit dans les esprits fut beaucoup plus profonde et plus importante que la réforme politique qu'il méditait. Il lança l'esprit humain en pleine philosophie, et dès ce moment on put prévoir la ruine plus ou moins prochaine des coutumes, des lois et des préjugés civiques et nationaux, pour lesquels il avait si inutilement combattu, et qui faisaient obstacle au développement de la justice et de la raison dans la société. La haine de ses ennemis était là-dessus plus clairvoyante que son patriotisme. Ils l'accusaient de corrompre les esprits, de détruire les institutions et les croyances des ancêtres, d'ébranler toutes les autorités qui n'avaient d'autres titres à l'existence et au respect, que leur existence même et le respect qu'elles avaient si longtemps inspiré. Ils avaient raison.

Grâce à cette liberté que le philosophe avait tant de fois maudite, le mouvement qu'il communiqua à la pensée ne s'arrêta plus, que lorsque toutes les idées étroites du passé eurent fait place à de nouvelles idées, plus libérales et plus larges. C'est par là que Socrate est vraiment grand dans l'histoire. Que nous importe, à nous, son patriotisme tout athénien et ses desseins politiques, renfermés dans cet étroit patriotisme? Enfant ingrat de la démocratie, qui seule pouvait supporter sa libre parole, il fut vaincu comme homme politique, et il méritait de l'être, quoique sa mort ne soit qu'une absurde vengeance. Ce qui a rendu son nom immortel, ce qui fait de ce plébéien aux regrets et aux passions aristocratiques un personnage qui appartient au monde et à l'humanité, c'est qu'il commença la grande révolution de la raison contre l'erreur établie et maîtresse, de la liberté de l'homme contre la servitude des institutions. Ses idées sur l'âme et sur Dieu sont devenues vulgaires par la prédication des siècles, et nous avons peine à croire qu'elles lui aient valu une condamnation capitale. Mais en nous reportant à son siècle et dans sa patrie, nous comprendrons qu'elles devaient exciter l'enthousiasme chez les esprits d'élite, l'étonnement et la colère dans les autres, démocrates ou aristocrates, tous patriotes de l'Acropole. N'étaient-elles pas un système nouveau et toute une révolution? Ce Dieu unique, pure intelligence qui domine dans l'homme et dans l'univers ; cette sagesse, qui consiste à se pénétrer de l'intelligence divine, parce que la participation à l'intelligence est tout l'homme; cette justice qui n'est que la conformité à la raison universelle ; ces lois non écrites, qui sont comme une émanation de la pensée et de la volonté suprêmes, et devant qui doivent fléchir les lois humaines et les volontés des législateurs; cette force et cette tempérance, qui nous dégagent de la matière et des passions, pour nous rendre maîtres de nous-mêmes et

capables des jouissances intellectuelles; cette surveillance continuelle sur soi-même et ce perfectionnement de l'âme, unique soin de l'homme public comme des particuliers : tout cela frappait et agitait profondément les esprits. Socrate consacra ces vérités par sa mort, et avec elles la liberté de la pensée. En vain ses ennemis et les lois assassinèrent ce vieillard, qui ne demandait qu'à mourir: la vérité est immortelle, et bientôt la pensée du philosophe n'en éclata qu'avec plus de force sur tous les points de la Grèce. Aussi bien « il serait trop indigne et trop misérable, comme il le disait lui-même, que la raison fût vaincue par quoi que ce soit et traînée honteusement à la manière d'un esclave.» *

* Arist., Eth. Nic., VII, 3.

PLATON.

Sa place parmi les Socratiques. — Bien et juste; Bien moral et bonheur. — Pénitence, expiation; Platon et le christianisme; Platon et la tradition. — L'homme; dualité de nature; âme, ses facultés. — Corps, suicide. — Vertus : tempérance; force ou courage; sagesse; amour; justice. — Vertu et bonheur. — Originalité de Platon. — Politique : État; Loi; lois pénales; état des personnes; femmes; utopies; esclaves. — Patrie grecque; Barbares; esprit de cité. — Dieu; optimisme; Providence; les Dieux; culte. Immortalité de l'âme. — Résumé. — Utopiste et philosophe. — Médiocre influence de Platon. — Son influence posthume. —

Parmi les nombreux disciples de Socrate, Platon est le seul qui mérite notre attention. D'autres, il est vrai, formèrent des écoles qui ne furent pas sans nom dans l'antiquité. Euclide fut le fondateur de l'école de Mégare; Phédon, de celle d'Érétrie; Antisthènes, du Cynisme; et Aristippe, de la secte Cyrénaïque. Mais les deux premiers, voulant concilier les spéculations métaphysiques de Parménide avec le bon sens et la méthode de Socrate, succombèrent dans cette grande entreprise. Quant à Aristippe et à Antisthène, ils mériteraient à peine d'être nommés, s'ils n'étaient les précurseurs, l'un d'Épicure, et l'autre de Zénon. Plus fidèle que tout autre à la méthode de Socrate, Platon ne se contenta pas d'être comme Xénophon, Criton, Eschine ou Simon le cordonnier, le servile compilateur des idées de son maître; il ne mutila point sa pensée comme Antisthène et Aristippe; il eut la gloire, que Phédon et Euclide avaient vainement cherchée, d'unir sans violence les idées socratiques avec les conceptions de Parménide et de Pythagore.

Il transforma, étendit, éleva les doctrines de Socrate; et s'il n'eut pas une bien profonde influence sur ses contemporains, il est de tous les anciens philosophes celui qui pressentit le mieux la haute spiritualité, qui devait triompher un jour avec l'Évangile. Sa pensée devance les siècles; et comme il désespère des Grecs, il ne travaille point directement à réformer sa patrie par la vérité; mais il livre aux âges futurs de sublimes idées jusqu'alors inconnues. On ne le voit point, comme Socrate, passer sa vie sur les places publiques et dans les marchés, entrer dans les boutiques des artisans pour y causer de morale et de politique, être sans cesse à la piste des jeunes gens d'un bon naturel, se faire enfin «le courtier» de la vertu. Seul à seul avec sa pensée, il pénètre hardiment dans un monde idéal, que le génie pratique de Socrate avait à peine soupçonné; il contemple avec ravissement une beauté et des vertus incompréhensibles aux Grecs, et «cet esprit plein de grâce que sa pente naturelle portait à la contemplation de l'essence des choses,» dédaigne les vaines ombres d'ici-bas pour les réalités éternelles et divines. S'il est forcé d'abaisser ses yeux sur les misérables objets qui s'agitent et font du bruit autour de lui, il ne les regarde que pour les critiquer et les railler amèrement. «Lorsque les maux sont désespérés et portés à leur comble, dit-il, il est nécessaire, quoique toujours triste, d'en faire la censure.» Nous considérons moins ici le mécontent d'Athènes que le philosophe, dans lequel les plus savants pères de l'Église s'honoraient de voir un de leurs précurseurs.*

Il y a une grave lacune dans les idées morales de Socrate: il parle sans cesse du juste et du bien, mais lorsqu'il s'agit de définir en quoi ils consistent, il évite de se prononcer. Platon combla cette lacune. Comme nous n'avons pas à

* T. II, Lois, 661, C.

exposer ici la théorie des Idées, qu'on nous permette une hypothèse. Supposons que les choses n'existent que par leur participation aux Idées ou à des perfections simples, absolues, immuables, et, de plus, que toutes ces Idées s'unissent dans l'Idée du bien, Idée des Idées, perfection des perfections, unité des unités : quelle sera la perfection de l'homme ou de tout être fini ? Ce sera évidemment la participation au bien ou à l'unité. Car si Dieu est incommunicable en tant que Dieu, c'est de lui cependant que tout emprunte son être : de telle sorte, que plus une substance inférieure participe à la perfection divine, plus elle est excellente. Mais il y a deux manières de participer ou de ressembler à Dieu. L'une consiste à posséder un rayon de l'une de ses perfections, l'autre à imiter autant que possible sa simplicité et son unité. C'est cette dernière façon de lui ressembler, qui constitue l'ordre et la justice. Ce qui fait que Dieu est la perfection même, c'est qu'il est l'unité absolue. Ce qui fait qu'un être fini ressemble à Dieu, c'est l'image de l'unité ou l'harmonie, qui existe ou qu'il établit entre ses diverses facultés. L'ordre et la justice, sans être le bien même, participent au bien, en ce qu'ils supposent la proportion et l'harmonie, c'est-à-dire, l'unité dont les êtres imparfaits sont capables. Quand le monde est-il bon ? C'est quand il est ordonné selon les lois de l'harmonie et du nombre. Lorsque les choses visibles s'agitaient d'un mouvement violent et sans mesure, Dieu n'y était pas encore ; l'unité et, par conséquent, la bonté y manquait. Mais Dieu est en quelque sorte descendu dans le monde, lorsque, saisissant de sa main puissante la masse désordonnée des choses sensibles, il y introduisit la raison et l'unité, c'est-à-dire, autant qu'il se pouvait, le caractère même de son être. De même il y a justice dans une nature imparfaite, lorsqu'elle établit en elle-même la hiérarchie qui doit exister entre les différents éléments de sa nature, selon leur valeur

et leur degré d'excellence. Voilà le principe éternel de l'ordre et de la justice. *

C'est du haut de cette théorie, que Platon rejette toutes les définitions de la justice, qui avaient cours dans la philosophie grecque; non-seulement celle de Sophistes, qui mettaient la justice dans le droit du plus fort, mais encore cette définition en apparence si raisonnable, qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû. Elle lui paraît digne non d'un sage, mais d'un Périandre, d'un Xerxès, ou de tout autre tyran. Avec quelle force il montre qu'elle revient à dire qu'il faut faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis! Veut-on dire simplement qu'il faut faire du bien aux bons et du mal aux méchants? Eh quoi! est-il d'un juste de faire du mal à un homme quel qu'il soit? N'est-ce donc pas une nécessité que ceux à qui l'on fait du mal, deviennent pires par cela même? L'homme juste ne doit-il pas, au contraire, servir jusqu'à ses ennemis, et ramener les méchants au bien par sa vertu? Ces définitions populaires ont le double défaut d'être inutiles pour régler l'intérieur de l'homme, et d'être tantôt vraies, tantôt fausses, suivant les occurrences. Mais il est toujours et partout vrai, que ce qui est le meilleur doit dominer; que, s'il y a dans un être des perfections diverses, les moindres doivent être subordonnées aux plus grandes, de manière qu'elles s'allient sans se nuire, dans une juste proportion. Il y a ici-bas deux forces opposées, l'Idée et la matière, le bien et le mal, l'être et le non-être, qui n'est que l'être amoindri. Là où l'Idée l'emporte sur la matière, il y a harmonie et justice; là où cet ordre est renversé, il y a disproportion et injustice. Et ce n'est point là un de ces vains préjugés que l'on a sucés avec le lait, et que l'on croit par habitude ou par simplicité. C'est l'ordre même de la vérité et de la raison. Car Dieu a établi un certain ordre possible

* T. III, Timée, 53, A. B; t. II, Rép., 443, C. D. E; 445.

entre les perfections des êtres raisonnables, et c'est la raison ou l'image de Dieu dans l'homme, qui nous révèle cet ordre aussi naturel que divin. Voilà jusqu'où s'étend ce précepte: Connais-toi toi-même. Se connaître, ce n'est pas connaître son nom, son corps ou son visage, c'est se connaître dans la raison ou en Dieu. « En regardant et en contemplant en soi-même, dit Platon, tout ce qui est divin, Dieu et la sagesse, on se connaît, soi et les véritables biens, auxquels l'homme doit aspirer. Mais si vous regardez dans ce qui est en vous sans Dieu et plein de ténèbres, vous ne vous connaîtrez pas, et vous ne ferez vraisemblablement que des œuvres de ténèbres et d'impiété.» Ainsi, nous pouvons, sans sortir de nous-mêmes, nous élever jusqu'à l'Être souverain, qui est la règle et la mesure de toutes choses, et là seulement nous trouvons le principe de ce qui est vraiment bon pour l'homme. Car c'est dans la raison, c'est en Dieu que nous connaissons ce qui est absolument bon, et par contrecoup ce qui émane du bien en soi, ou l'ordre et la justice. En rentrant en nous-mêmes, nous trouvons donc la confirmation de cette vérité, qui est le fondement de la morale: «Le bien de l'homme est de ressembler à Dieu »; et ce qui n'était qu'une maxime sublime, mais gratuite, pour Pythagore, est pour Platon un principe démontré.*

Quoiqu'aucun philosophe n'ait exposé plus fortement que Platon l'opposition du corps et de l'âme, de la sensibilité et de la raison, cependant, préoccupé avant tout de l'idée du bien en soi, il a oublié de déterminer exactement celle d'obligation ou de devoir. Sans doute il affirme que la raison commande absolument ce qui est juste, et défend absolument ce qui est mal; qu'il n'est jamais permis de faire ce qui est contraire au bien et de rendre mal pour mal, injustice

* T. II, Rép., 331-336; 1er Alcib., 129, A. B. C. D. E; 133, B. C; 134, D. E; Phil., 65, A.

pour injustice, même à notre ennemi, et quelque tort qu'il nous ait fait. Sans doute il affirme qu'on ne doit consulter que la raison et ne suivre que les motifs qui paraissent justes, indépendamment des conséquences agréables ou pénibles que peuvent avoir nos actions. Mais nulle part il ne détermine avec précision ce qu'il faut entendre par devoir, par bien moral et mal moral. Aussi considère-t-il plutôt le péché comme une maladie que comme une action volontaire, et répète-t-il avec Socrate que nul n'est méchant volontairement et qu'on ne pèche que par ignorance. Mais cela admis, il est impossible d'exprimer avec plus d'énergie et d'éloquence les conséquences de la vertu et du vice. Dieu a établi entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur, une relation nécessaire et indestructible. Le bon doit être heureux, et le méchant, malheureux. Le tort de Platon est d'affirmer qu'ils le soient toujours ici-bas. Contradiction singulière! Dans le seul de ses dialogues[1] où il agite expressément la question du souverain bien, Platon avoue que Dieu est le seul être dont le souverain bien n'ait point le plaisir pour accessoire indispensable, mais que, quant à nous autres animaux, personne ne voudrait de la sagesse, si le plaisir en était séparé et qu'elle fût accompagnée de la douleur. Et pourtant il affirme presque toujours que l'homme de bien est seul heureux ici-bas, ou du moins est plus heureux que le méchant, quand même celui-ci serait sur le trône et dans les délices, tandis que celui-là, fouetté, torturé, mis en croix, accablé de souffrances et d'outrages, n'aurait pas même la consolation de ne point passer pour un méchant et un misérable. Ces paradoxes et les contradictions qu'ils enveloppent, ne nous paraissent explicables qu'autant qu'on les considère comme des sacrifices aux préjugés de l'époque. Les Grecs ne concevaient pas le prix de

1. Le Philèbe.

la vertu séparée du bonheur, et quiconque aurait avoué que l'homme de bien peut être malheureux, eût semblé mettre le vice au-dessus de la vertu. Platon était moins tenu que tout autre d'accepter ces idées, puisqu'il démontrait la nécessité d'une autre vie. Mais les préjugés de son pays pesèrent sur sa pensée, comme sur toute la philosophie grecque. Dans le problème du bonheur attaché à la vertu et du malheur qui suit le vice, il y a deux questions bien distinctes et que les Anciens n'ont jamais démêlées : l'une de fait, « la vertu est-elle heureuse ici-bas ? » ; et l'autre de droit, « le bonheur doit-il être uni et proportionné à la vertu ? » Sur la première, Platon est tombé dans des exagérations qu'Aristote a raison de relever. Il se débat vainement contre l'évidence des faits, et même il n'est pas éloigné d'admettre que le législateur aurait le droit de mentir, si, par impossible, il arrivait que l'homme vertueux fût quelquefois misérable. Mais, comme il est à l'aise sur la seconde question, et quelles vérités nouvelles il expose aux Grecs étonnés ! *

Non-seulement l'ordre condamne l'injustice, mais il y attache une punition obligatoire pour l'être moral. On doit la rechercher, et non la fuir ou l'éluder. Car la peine est faite pour guérir l'âme du vice qui est sa faiblesse, sa maladie, et autant qu'il est possible, sa mort. S'il est insensé, lorsque le corps est malade, de ne point vouloir se soumettre au médecin et subir les remèdes, si cruels qu'ils soient, combien ne l'est-il pas davantage, puisque l'âme est si supérieure au corps, de fuir la punition qui la guérit, et par une lâche crainte du remède, de s'obstiner à vivre avec son mal. C'est par la douleur, et non par le plaisir que la médecine agit sur le corps ; c'est par la douleur, et non par le plaisir, que la justice guérit nos âmes corrompues ; et

* T. I, Criton., 46, B. C; 48, C; 49, A. B. C; t. II, Rép., 361, B. C. D. E; Philèbe, 21, D. E; 23; Lois, 663, D.

celui qui fuit la punition est un malade qui refuse l'application du fer et du feu, préférant à une douloureuse guérison, une maladie et une corruption incurables. Si j'avais un ennemi, dit Platon, et qu'il me fût permis de lui souhaiter le plus grand des maux, je lui souhaiterais l'immortalité dans le vice, et dans ce que les hommes appellent faussement le bonheur. Que si c'est un mal de commettre une injustice, le pire de tous les maux, le plus terrible et le plus mortel, c'est de commettre l'injustice et de jouir de ses crimes au lieu d'en être châtié. Il faut donc courir avec courage au-devant de la punition; « il faut s'accuser soi-même lorsqu'on a commis une injustice, ne point tenir le crime secret, mais l'exposer au grand jour, afin d'en être puni et de recouvrer la santé de l'âme; il faut se faire violence à soi-même, s'élever au-dessus de toute crainte, s'offrir au juge les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les brûlures et les incisions, s'attachant uniquement à la poursuite du bien et du beau, sans tenir compte de la douleur : en sorte que, si la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir; si l'amende, on la paie; si l'exil, on s'y condamne; si la mort, on la subisse. On doit être enfin le premier à déposer contre soi-même; on ne doit pas s'épargner, mais mettre tout en œuvre, l'éloquence comme le reste, afin de parvenir par la confession de son crime à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. » Les hommes se trompent étrangement : ils regardent la correction comme un mal, tandis que, si on la reçoit convenablement, elle est le plus grand des biens après l'innocence.*

Il faut l'avouer, ces vérités exposées avec cette sévérité effrayante, convainquent plus qu'elles ne persuadent. Elles sont si éloignées des sens, elles paraissent si opposées aux

* T. I, Gorgias, 478, D. E; 479-481; 525, B. C.

maximes communes, qu'il n'est pas étonnant qu'elles aient semblé paradoxales et mêmes absurdes aux contemporains de Platon. Et pourtant ces vérités ont été admises; elles ont fini par se faire jour dans les esprits et dans les cœurs; le christianisme a su les faire recevoir. Il ne dit pas, il est vrai, qu'il faut aller chercher un juge terrestre pour subir le châtiment qu'on a mérité, mais de rentrer en soi-même et de s'y faire un tribunal et un juge inflexibles. Il ne dit pas : «Emploie toutes les ressources de l'éloquence pour te faire condamner, soit à l'amende, soit au fouet, soit à la prison, soit au plus ignominieux supplice» ; mais «Plaide en toi-même contre toi-même, accuse-toi, condamne-toi, accable-toi comme tu le mérites.» Ne considérez, toutefois, que le fond des idées, et vous verrez que Platon a le premier établi la nécessité morale de la pénitence, dont le christianisme a fait depuis un de ses dogmes. Il faut que nous soyons punis de nos fautes; et ce n'est pas moins notre intérêt que notre devoir, de courir au-devant de la justice irritée, de nous exposer à ses reproches et à ses châtiments, de rétablir par la pénitence la santé de l'âme corrompue par le péché : voilà ce que prêche le christianisme; voilà ce que Platon enseignait quatre siècles avant le Christ. Mais la vérité, telle que le philosophe la présente, ne sait point se prêter à notre faiblesse et compâtir à notre néant; elle oublie que l'homme est double, et elle lui parle comme à un pur esprit, sans s'inquiéter si le corps ne se révoltera pas contre les impitoyables sentences de la raison. Elle a dépouillé dans le christianisme toute son âpreté. Aussi rigoureuse et aussi sévère, elle est moins repoussante et moins effroyable. Elle demeure justice, et c'est pourquoi elle ne transige pas avec nos fautes et nous prescrit impérieusement la pénitence comme une réparation nécessaire. Mais en gardant toute son autorité intrinsèque, elle a quitté ce dur visage qui faisait peur et s'est en quelque sorte

humanisée avec le Dieu fait homme. Aussi a-t-elle pu s'emparer des âmes; car, en nous condamnant, elle nous attire. Le dirai-je? Émanation du plus pur spiritualisme, cette vérité conserve encore, au moins dans l'expression de Platon, quelque chose du matérialisme des anciens âges. Le philosophe semble plus regarder aux peines physiques qu'à la contrition du cœur, qui seule constitue la vraie pénitence. On dirait qu'il craignait de n'être point compris des esprits matériels de son temps. Mais, sous quelque forme qu'elle se présente, la vérité est la vérité, et l'on ne saurait trop admirer de rencontrer au sortir de la Sophistique et dans la corruption des Grecs, une morale si hardie, si profonde et si austère. C'était la première fois que la vérité parlait aux hommes avec cette force et cette sublimité. Aussi ne la comprirent-ils pas d'abord, et Platon a bien exprimé l'impression qu'elle devait produire, lorsqu'il met ces mots dans la bouche du sophiste Calliclès: «Mais si tu parles sérieusement, Socrate, et si ce que tu dis est vrai, la conduite que nous tenons tous tant que nous sommes, qu'est-ce autre chose qu'un renversement de l'ordre et qu'une suite d'actions toutes contraires, ce semble, à nos devoirs.» Tant d'éclat devait d'abord éblouir les yeux, et l'on se demandait avec un étonnement mêlé d'incrédulité, si c'était bien là la lumière*.

Cependant Platon ne prétendait rien dire d'extraordinaire; il retrouvait cette nécessité morale de l'expiation dans les croyances naïves et traditionnelles de l'humanité. Que signifie en effet ce jugement, qui nous attend aux enfers? Que signifient ces cérémonies religieuses, ces sacrifices expiatoires, ces offrandes, ces jeûnes, ces purifications? Platon, qui aime à citer les symboles, ne fait que dégager les vérités cachées sous ces fictions poétiques; mais en les

* T. I, Gorgias, 481, C.

dégageant, il les épure. Ces symboles exprimaient naïvement et la nécessité de la réparation du crime, et la terreur de la punition. Platon montre que c'est le crime, et non la punition qu'il faut craindre, et qu'on doit se préserver du péché, non parce qu'il traîne après lui des châtiments inévitables, mais uniquement parce qu'il est mauvais et qu'il dégrade la meilleure partie de nous-mêmes. Il ne considère point, comme le font presque toutes les religions, la punition comme un épouvantail et comme un frein; il ne voit en elle qu'un remède à la corruption intérieure. Les religions détournent du vice et du crime par la terreur des jugements de Dieu; Platon nous convie à la punition par l'amour de la vertu.

Si la justice est, comme nous l'avons vu plus haut, l'harmonie voulue et établie par un être raisonnable entre les divers éléments de sa nature, il faut connaître l'homme pour connaître ce que la justice doit être en lui.

Or, l'homme est double : il est à la fois une âme et un corps. Platon ne se contente pas d'affirmer la séparation des deux substances; il essaie de la démontrer. La principale raison qu'il donne de la spiritualité de l'âme, est parfaitement conforme à tout son système : c'est que l'âme aspirant à contempler et à posséder ce qui est un, simple, immatériel et immuable doit être de même nature que les objets de ses aspirations, et non pas semblable à ce corps multiple, composé, changeant et mortel. En vain lui disait-on que l'âme n'est pas une unité, mais une harmonie : il répondait que l'âme ne saurait être une harmonie résultant de l'agencement des organes, puisqu'elle est maîtresse du corps, et puisqu'elle commande aux passions qu'il lui inspire. Le corps n'est point l'âme; il n'en peut être que l'instrument. « Quand je te parle, dit Socrate à Alcibiade, ce n'est pas mon corps qui s'adresse à ton corps, c'est moi qui m'adresse

à toi-même. Mes lèvres, ma langue, mes poumons sont les organes dont je me sers pour te parler. Tes oreilles te servent à m'entendre. Mais c'est toi, c'est ton âme, c'est ton intelligence qui m'entend. Les oreilles sont sourdes; les yeux sont aveugles; c'est l'intelligence seule qui entend et qui voit.» Le corps n'est donc pas moi, mais il est un instrument que j'anime et que je meus à mon gré. Aussi peut-on définir l'homme une âme qui se sert du corps comme instrument. *

Mais qu'est ce que l'âme, ou plutôt quelles sont ses facultés et leur importance, leur dignité relative?

L'âme dans l'origine était tout amour et toute intelligence, lorsque mêlée au chœur céleste des dieux, elle contemplait avidement les essences éternelles. Depuis qu'elle est tombée en ce monde, elle est encore toute pensée et tout amour; mais elle n'est plus simple: elle a des pensées terrestres, des amours charnels. Il faut donc bien distinguer ce qui appartient à la partie divine et à la partie humaine de notre âme.

Depuis son union avec le corps, elle est devenue sensitive et sujette à des affections violentes et fatales; d'abord au plaisir, le plus grand appât du mal; ensuite à la douleur, l'ennemie du bien; puis à l'audace et à la crainte, conseillers imprudents; à la colère, difficile à fléchir; à l'espérance facile à séduire par des impressions aveugles et à l'amour hardi à entreprendre. A la partie adventice et étrangère de l'âme se rapportent les appétits, dont les principaux et les plus connus sont la faim, la soif et l'attrait d'un sexe vers l'autre. Malgré la guerre que Platon déclare à la sensibilité, il reconnaît que ces appétits sont naturels et nécessaires, parce qu'ils sont faits pour veiller à la conservation de l'individu et de l'espèce. Mais irrationnels de leur nature,

* T. I, Phédon, 78 et 79; 86, B. C. D; 94, C. D. E; t. II, 1er Alcib., 129 A. B. C. D. E.

ils exercent sur nous une domination violente, et nous entraînent par le plaisir et par la douleur au delà des limites, que la nature a fixées à nos vrais besoins. Le plaisir, qui accompagne les désirs brutaux, vient-il à nous séduire? Nous ne le recherchons plus que pour lui-même et, sans nous inquiéter de la fin de l'appétit, nous sacrifions témérairement l'utile à la volupté, le principal à l'accessoire. De là ces passions superflues et désordonnées, qui ne vont plus à la conservation de l'individu ou de l'espèce, mais qui courent au plaisir; et ces besoins factices avec leurs espérances et leurs craintes en engendrent d'autres plus factices encore, comme l'amour du luxe, l'avarice, la vanité, l'ambition, dont l'insatiable avidité est le tourment de notre vie, et la cause de tous les désordres et de la corruption.

Il y a d'autres désirs plus relevés et plus purs, qui ne nous viennent pas du dehors, mais qui tiennent à l'essence même de l'âme. Ce sont les amours qu'excitent en nous le vrai et le bien, quand ils nous apparaissent avec l'éclat de la beauté: pressentiments étranges ou regrets mystérieux, qui nous impriment un dégoût profond des choses d'ici-bas, et qui nous font soupirer intérieurement après un monde meilleur. Platon appelle tous ces désirs du nom général d'amour. «Or l'amour, comme il le dit, est l'aile de l'âme, et l'âme était autrefois toute ailée. Mais la propriété des ailes est de porter ce qui est pesant vers les régions supérieures où habitent les dieux; et elles participent plus que toutes les choses corporelles à ce qui est divin, c'est-à-dire, à la nature du beau, du vrai, du bien et de tout ce qui leur ressemble. Aussi le beau, le vrai, le bien, sont-ils ce qui nourrit et fortifie les ailes de l'âme.»

La raison est la plus excellente de nos facultés, non cette raison basse et grossière, qui ne s'élève pas au-dessus des objets visibles et mobiles, mais cette raison supérieure, née

pour connaître les essences en elles-mêmes et pour ne s'attacher qu'à la vérité et au bien absolus. Quelque affaiblie qu'elle soit dans l'homme, elle est le signe le plus éclatant de sa grandeur et de sa céleste origine. Seule, elle saisit dans les fantômes qui frappent les sens quelques traces de l'Idée ou de l'être véritable; seule, elle a assez de force, non-seulement pour mesurer le ciel et la terre, mais encore pour s'élancer au delà de cet univers visible, jusqu'à l'être impalpable, invisible, incorporel, source de toute essence, de toute beauté, de toute lumière et de tout bien.

On pourrait croire que connaître et aimer soit tout l'homme pour Platon; mais entre la sensation et la pensée, entre l'appétit et l'amour, entre la bête et le dieu, il place un principe intermédiaire, dont il est assez difficile de saisir la vraie nature. C'est l'appétit irascible ou le courage : fougueux et violent comme la passion il a pourtant plus d'affinité avec la raison, qu'il est destiné à servir dans sa lutte incessante contre le corps et l'appétit. Ce principe nouveau n'est point la volonté; mais on peut dire qu'il en tient presque toujours la place dans les théories de Platon. Il est l'auxiliaire naturel de la raison; il ne doit agir que d'après son impulsion et ses conseils; il est la source de l'énergie de l'âme. Pouvant également pencher vers l'appétit et vers la raison, entre lesquels il décide, il est fait surtout pour s'accorder avec la raison, comme la volonté placée entre le bien et le mal, peut se porter vers le mal, quoiqu'elle soit essentiellement inclinée au bien.*

Ainsi la nature humaine est double : il y a d'abord l'âme et le corps, puis, dans l'âme elle-même, il y a la partie essentielle et impérissable et la partie adventice et mortelle; d'une part, la raison et l'amour des choses qu'entrevoit la

* T. III, Timée, 69, C. D; II, Rép., 437, D. E; 438, A; I, Phédon, 64, D; t. III, Phèdre, 246, D.

raison, le désir ou la volonté du bien; et, d'autre part, la sensation, l'opinion, les appétits physiques, le désir ou la volonté du mal. Enfin, entre la raison et la passion se trouve l'appétit irascible, qui, sans être l'une ni l'autre, participe de toutes les deux. Voilà l'homme tel que le conçoit Platon et tel qu'il s'agit pour lui de le régler.

Si le corps n'est que l'instrument de l'âme, il est insensé de sacrifier l'âme au corps. Mais aussi il ne faut pas le détruire inutilement. Si l'on était dans la nécessité de perdre ou son corps ou son âme, le choix ne serait pas douteux: que le corps périsse et que l'âme soit sauvée. Mais il nous est défendu de rompre de nous-mêmes avec cet hôte incommode. La Providence nous a placés ici-bas comme dans un poste, disent les mystères; nous devons y demeurer jusqu'à ce qu'elle-même nous en retire. «Si l'on trouve cette maxime trop haute, que l'on considère seulement ceci, dit Platon: Les dieux prennent soin de nous et nous leur appartenons. Or, si l'un de nos esclaves se tuait sans notre ordre, ne nous mettrions-nous pas en colère contre lui, et ne le punirions-nous pas si nous le pouvions? Nous ne sommes que les esclaves de Dieu. Sous ce rapport, il n'est pas étonnant qu'il soit défendu à l'homme de mourir avant que Dieu ne lui en ait envoyé l'ordre formel.» Platon regarde le suicide comme un sacrilége: aussi ne veut-il pas que l'homicide de soi-même reçoive la sépulture sur les terres de l'État. Il faut nous résigner à vivre sans lâche faiblesse et sans amour pour le corps. Pourvu qu'on satisfasse à ses besoins naturels et qu'on ne le détruise pas, on est dans l'ordre. Vivons tant qu'il nous faudra vivre, et laissons à la Providence le soin de notre vie et de notre mort. C'est tout ce que nous commande notre condition mortelle.*

* T. I, Phédon, 62, B. C; Gorg., 512, D. E.

L'âme, voilà l'objet de nos soins assidus. Elle est après les dieux ce qu'il y a de plus divin; elle mérite donc la première place dans notre estime après les dieux et les êtres qui les suivent en dignité. Or, ce n'est ni la beauté, ni la richesse, ni la puissance, ni la réputation, ni les vaines connaissances qui la rendent meilleure et qui l'honorent; ce sont les bonnes actions et les vertus. Il est donc d'une souveraine importance pour l'homme de savoir ce que c'est que la vertu et que le vice; quelles sont les vertus qui honorent et sauvent l'âme; quels sont les vices qui la déshonorent et la perdent.*

La première des vertus est la tempérance. Elle consiste, à son plus bas degré, à suivre les appétits dans la mesure où ils sont naturels et nécessaires, à s'attacher à leur fin et non au plaisir, et à ne point les détourner de leur voie et de leur objet. Quelque modéré qu'on soit dans les plaisirs, on n'est pas tempérant, si l'on ne se borne aux plaisirs naturels et légitimes. Aussi le législateur et l'opinion publique doivent proclamer que tout commerce amoureux entre personnes de même sexe est infâme, contraire au vœu de la nature, et détesté des dieux, à l'égal de l'inceste. Il n'y a de tempérance dans l'amour que lorsqu'il suit l'ordre de la nature, et que, lorsque deux êtres, unis pour perpétuer l'espèce, demeurent fermes dans cette union légitime, conformément aux lois de la justice et de la sainteté. Mais comme nous l'avons dit, ce n'est là que le plus bas degré de la tempérance. La fin suprême de cette vertu, et ce qui en fait toute l'excellence, c'est qu'elle détache l'âme du corps et qu'elle nous apprend à mourir à nous-mêmes. «La foule, dit Platon, a bien l'air d'ignorer que les vrais philosophes ne s'appliquent en ce monde qu'à mourir ou qu'à vivre comme s'ils étaient déjà morts. En effet, est-il digne d'un

* T. II, Lois, 729, A. B. C. D. E.

philosophe de rechercher les plaisirs du boire, du manger, de l'amour et de toutes les autres voluptés sensuelles? En général, il ne doit point s'occuper du corps, mais s'en séparer autant que possible pour donner tous ses soins à l'âme. Il travaille donc plus particulièrement que les autres hommes à détacher son âme de la société de la matière. Et cette séparation, ce divorce, ce détachement, cet affranchissement, n'est-ce pas ce qu'on appelle la mort?» Mais qu'il est difficile de mourir entièrement à soi-même! Quand on s'est défait de toutes les passions, il en reste toujours une qu'il est difficile de dépouiller. «La plus grande de toutes les maladies de l'homme, dit Platon, est un défaut que tous apportent en naissant, un défaut que tout le monde se pardonne et dont personne ne travaille à se défaire; il a sa source dans cet amour qu'on se porte naturellement à soi-même, amour, dit-on, qui est légitime et même nécessaire. Mais il n'en est pas moins vrai que lorsqu'il est excessif, il est la cause ordinaire des plus grands désordres. Car l'amant s'aveugle sur l'objet aimé; il juge mal de ce qui est bon, juste, honnête, croyant toujours devoir préférer ses intérêts à ceux de la vérité. Quiconque veut devenir un grand homme, ne doit point s'enivrer de l'amour de soi-même et de ses qualités : la justice seule mérite son amour.» Peut-on d'ailleurs se prendre au sérieux soi-même et les affaires humaines, lorsqu'on fait attention à ce que nous sommes et à ce qu'est Dieu?*

Mais, pour dompter la passion, la raison douce et paisible par elle-même a besoin d'une vertu belliqueuse contre cette bête féroce, qui sans cesse réclame et s'agite. Voilà le principal but de la force ou du courage. Il ne cesse d'être une ardeur emportée et brutale, il ne devient une vertu que

* T. II, Lois, 636, B. C. D, 838-840, D, 730 D, 732, A, 804, B; t. I, Phédon, 64-68.

lorsqu'il sert la raison comme un fidèle auxiliaire. Il doit s'irriter et s'adoucir à son commandement, comme le chien généreux s'élance ou se couche sur un signe de son maître. Il lui prête de sa violence et de sa force; elle lui communique de sa sagesse et de sa douceur. Lors donc que le courage est dirigé contre les passions qui troublent l'intelligence et asservissent la partie maîtresse et libre de l'âme, il est une véritable vertu. Mais s'il est abandonné à lui-même, ou qu'il se mette au service des sens, il n'est qu'un vice, moins bas peut-être, mais plus dangereux que l'intempérance. L'homme de cœur est naturellement ambitieux, violent et dur. Il recherche le pouvoir et la richesse qui en est le nerf; il brise violemment les obstacles qu'il rencontre; il ne connaît d'autre droit que la force; il est sans entrailles et sans pitié. Livré, d'abord en vue du pouvoir, à la passion de la richesse, il aime bientôt la richesse pour elle-même, et lorsqu'il en est là, il est tout près de s'abandonner aux passions que la fortune aide à satisfaire. « Alors, dit Platon, s'introduisent dans son âme, richement parées et la couronne sur la tête, l'insolence, l'anarchie, la débauche et l'effronterie, déguisant leur laideur sous les plus beaux noms, l'insolence sous le nom de politesse, l'anarchie sous celui de liberté, la débauche sous celui de magnificence, et l'effronterie sous celui de courage. » Bientôt donc le courage aveugle dégénère en intempérance hardie et sans frein, d'autant plus pernicieuse qu'elle a un faux air de grandeur. C'est pourquoi Platon considère la tempérance et la force comme deux faces de la même vertu. La force n'est pas seulement l'énergique résistance qu'on oppose aux objets douloureux ou terribles : elle ne s'exerce pas moins en luttant contre les désirs, la volupté et ses séductions, capables d'amollir les cœurs qui se croient les plus fermes, et de les rendre souples comme la cire à toutes leurs impressions.

Or, lequel mérite le plus le nom de lâche, celui qui succombe à la douleur, ou celui qui se laisse vaincre par le plaisir? N'y a-t-il pas plus de honte à céder à la volupté qu'à la souffrance? Il faut être fort à la fois contre le plaisir et la douleur pour être libre et maître de soi : voilà la véritable force.*

Remarquons le lien étroit de la tempérance et de la force avec la sagesse. D'abord elles sont les conditions de la sagesse; car elles nous délivrent des obsessions des sens et du monde, des illusions de l'amour-propre, des craintes, des espérances, des chimères et des sottises, qui naissent de la folie et de la corruption du corps. Et quel homme assiégé de ces passions diverses pourrait se livrer à la méditation, se détacher du corps et des choses sensibles, se ramener et se recueillir en soi-même pour écouter la seule voix de la raison? En second lieu, la tempérance et la force, loin d'être des vertus, lorsqu'elles n'ont point leur principe dans la sagesse, ne sont alors qu'une intempérance et qu'une lâcheté déguisées? Appellerons-nous courageux, par exemple, ceux qui se donnent la mort, tout en la regardant comme le plus grand des maux? Ils ne sont courageux en quelque sorte que par peur. «Et pourtant, dit Platon, il est absurde qu'on soit brave par lâcheté, et tempérant par intempérance. Mais quoi! n'en est-il pas ainsi de nos modérés? Ils ne renoncent à un plaisir que dans la crainte d'être privés d'un autre qu'ils convoitent et auquel ils sont asservis. Prenons garde que ce ne soit pas un bon échange pour la vertu, que d'échanger des plaisirs contre des plaisirs, des tristesses contre des tristesses, des craintes contre des craintes, comme une pièce de monnaie contre une autre. La seule monnaie de bon aloi, contre laquelle il faut échanger tout le reste, est

* T. II, Rép., 375-376, A; 411, C-412, B; 548, A-531, D; 560-561, D; Lois, 634, A. B. C; 635, B. C. D.

la sagesse. Sans elle, la vertu ne résulte que de l'échange des passions et n'est qu'une vertu fausse et servile, sans force, sans consistance et sans réalité.» Car ce n'est pas une vie réglée d'une manière telle quelle qui constitue la vertu. Il peut y avoir un certain ordre entre les passions, lorsqu'elles concourent toutes à la même fin. Mais ce n'est là qu'un désordre régularisé. L'harmonie véritable est celle qui a la sagesse pour principe et pour fondement. *

Il y a deux espèces de sagesse : l'une qui ne s'attache qu'aux images sensibles et mobiles de ce monde; l'autre, qui s'élève jusqu'aux véritables essences. La fausse sagesse, rabaissant jusqu'à la terre les choses du ciel, ne voit de réalité que dans ce qui se laisse approcher, toucher et saisir à pleines mains; elle identifie le bien avec le plaisir, l'être avec le corps, et lorsqu'on lui dit que l'être est immatériel, elle se détourne avec le plus souverain mépris et ne veut plus rien entendre. Ne lui parlez pas du bien qui ne tombe pas sous les sens : elle ne connaît que le plaisir, et s'en rapportant aux bœufs, aux chevaux et aux autres brutes, comme les devins aux oiseaux, elle juge que les plaisirs sensuels sont le principe et la mesure de toute félicité. C'est la sagesse du peuple, des marchands, des voluptueux, et, en général, des hommes d'État. Ce n'est pas que les politiques n'aient souvent une âme forte et bien née; mais à force d'entendre plaindre ceux qui souffrent et vanter ceux qui jouissent, à force de flatter le peuple et de chercher à complaire à ce maître insensé, leur âme perd sa noblesse et sa droiture naturelles; et ce qu'il y a de plus déplorable, ils s'imaginent, quand ils arrivent à l'âge mûr avec un esprit entièrement corrompu, qu'ils ont atteint le comble de l'habileté et de la sagesse. Avec quelle sagacité, en effet, leur misérable petite âme sait démêler tout ce qui flatte leurs

* T. I, Phédon 66, B. C; 67, A; 68-69, C; 84, D. E; 85, A.

passions ou celles de la foule! Ils croient être sages, et ils sont plongés dans la plus terrible ignorance. « O dieux! disait Socrate, dans quel état es-tu, mon cher Alcibiade? je n'ose le nommer. » La vraie sagesse, au contraire, impatiente de la terre et de ce qui passe, aspire à la contemplation de l'être et du bien absolus. S'attachant uniquement à ce qui est immuable et toujours le même, elle s'inquiète peu de ce que pense la vaine multitude: elle n'a à cœur que la vérité. Aussi, tandis que la prudence vulgaire, s'éprenant des fantômes du monde, nourrit les passions sensuelles et cloue, pour ainsi dire, l'âme au corps, elle, tout entière à l'étude et au soin de l'éternel, elle ne cultive que les connaissances abstraites, pures et sans matière, qui la puissent affranchir de la folie du corps : jusqu'à ce que, rendue à elle-même et à sa céleste nature, elle entrevoie enfin, au milieu de nos ténèbres, quelque rayon de la vraie lumière. Comme rien n'existe et ne vaut que par l'Idée, elle apprend par la réminiscence de l'Idée à estimer les choses leur prix et à ne pas confondre la réalité avec l'apparence, la vérité avec le mensonge, l'être avec le néant. C'est à Dieu, et non pas à l'homme qu'elle mesure toutes choses. Les fils de la terre la méprisent, parce qu'ils ne la comprennent pas: ils sont comme des malheureux qui, renfermés dans une caverne obscure, sur les murs de laquelle flotteraient les images des plantes et des animaux, prendraient ces ombres pour les êtres mêmes et tiendraient pour insensé quiconque essaierait de les détromper. Ce monde n'est qu'une copie effacée du monde des Idées. Les lois des cités ne sont qu'une apparence de justice, où le bien et le mal se confondent. L'opinion n'est qu'un mélange d'erreur et de vérité, comme les objets sur lesquels elle roule ne sont que des fantômes flottants entre l'être et le non-être. Et le philosophe, qui aspire à ressembler à Dieu, s'arrêterait à ce

monde, à ces lois et à ces opinions ! Puisque tout ce qu'il y a de réel et de bon dans les choses sensibles vient de l'Idée et du bien même, c'est-à-dire de Dieu, c'est l'Idée, c'est Dieu qu'il faut connaître pour penser, pour vouloir, pour agir et pour vivre selon la vérité.

Le commencement de la sagesse est d'apprendre son ignorance, ou de désapprendre ce que l'on croit savoir. Voilà le but moral de l'ironie dialectique. Tandis que la tempérance et le courage nous détachent du corps et du monde sensible, qui remplissent l'âme de leur corruption et de leur extravagance, l'ironie, soit que nous nous l'appliquions à nous-mêmes ou qu'un autre nous l'applique, met à nu les contradictions de nos pensées et dissipe nos illusions. Non-seulement nous apprenons à mépriser le monde et l'opinion, mais nous apprenons encore à devenir sévères pour nous-mêmes, à nous délivrer de toute présomption et de toute arrogance, à rougir de notre fausse sagesse, à nous mépriser enfin et à nous déplaire à nous-mêmes. Quiconque s'estime savant et n'a pas honte de soi et de son infirmité, est incapable de rien apprendre et de se plaire à la contemplation du vrai et du bien. Une fois délivrée et vide de l'opinion, l'âme doit s'appliquer tout entière aux études abstraites, qui l'habituent et la forment à la contemplation de l'intelligible, et qui, sans être encore les grands mystères, en sont l'indispensable initiation. C'est alors seulement que, fortifiée par la méditation et le raisonnement, elle pourra appliquer à la pure essence de l'être, la pure essence de la pensée, et percevoir, quoique avec peine, ce qu'il y a de plus réel et de plus lumineux dans l'être, c'est-à-dire l'Idée adorable du bien. Mais tout citoyen, tout homme ne saurait avoir une telle sagesse en partage. Trop heureux celui qui, avec le meilleur naturel et les plus grands efforts, arrive enfin à la vérité vers le déclin de sa vie ! Platon distingue donc l'opinion vraie de la

science. La science est le privilége de quelques âmes divines; mais il faut que tout bon citoyen ait l'opinion vraie, et possède sur Dieu, sur la justice, sur l'âme et son immortalité, non les mêmes connaissances philosophiques, mais les mêmes croyances que le sage. C'est donc une nécessité que tous les citoyens écoutent et croient les magistrats dépositaires de la science et de la loi, comme les magistrats obéissent et se conforment eux-mêmes intérieurement à la voix de la raison et de Dieu. Car il n'y a rien de plus avantageux, dit Platon, que d'être gouverné par un maître divin, soit qu'il habite au dedans de nous, soit qu'il nous enseigne et nous conduise du dehors.*

L'amour s'élève comme la sagesse et passe par les mêmes degrés. Il s'attache d'abord aux beaux corps, puis aux belles âmes, puis à la beauté des arts et des sciences, «jusqu'à ce que, lancé sur l'océan de la beauté, il n'aperçoive plus qu'une seule science, celle du beau même.» Le beau est la splendeur du bien, a-t-on fait dire à Platon, et quoique cette expression ne soit pas de lui, elle rend très-bien sa pensée. En effet, le beau et le bien s'identifient jusqu'à un certain point, ou, comme dit Platon, l'essence du bien nous échappe et va se jeter dans celle du beau. C'est par le beau que le bien nous est accessible et nous est aimable; c'est par le beau que le bien excite en nous de saintes aspirations et de saints ravissements. Lorsque nous entrevoyons ici-bas quelques traces de la vraie beauté, nous sommes émus, transportés, non à la manière des brutes, qui ne courent qu'à la reproduction et au plaisir, mais comme des âmes raisonnables, sensibles à l'éclat du bien ou à sa plus pure image.

* T. I, Soph, 246, A; 247, C; 248, C; 229, B-231, E; Théet., 172, C-177, E; Phédon, 66, E; 79, D. E; 83, A. B. C. D; T. II, Phil., 67, B. C; Alcib., 118, B; Rép., 475, B, 480, B; 492, B-495; 507, D-509, C; 514-519, C; Lois, 632, C; 653, A; 718; T. III, Timée, 51, E.

Ainsi, l'amour qu'une belle femme inspire, n'est pas un simple appétit; il y entre le sentiment de l'adoration que la beauté éveille dans les âmes bien nées. «Lorsqu'un homme, encore plein des saints mystères, dit Platon (c'est-à-dire, lorsqu'un homme capable de l'idéal), aperçoit une figure qui retrace la beauté divine ou bien un corps remarquable par ses belles formes, il frémit d'abord de crainte et de respect: le regard attaché sur ce bel objet, il le révère comme une divinité, et s'il ne craignait point de passer pour un homme tout à fait en délire, il sacrifierait à son bien-aimé, comme à la statue d'un Dieu, comme à un Dieu.» Aussi, ceux qui aiment véritablement, éprouvent-ils le besoin de paraître plus beaux et de devenir meilleurs; et «comme ils attribuent ces heureux changements à l'objet aimé, ils l'en chérissent davantage, quoiqu'ils ne reçoivent leurs inspirations que de Jupiter comme les bacchantes, et ils les reportent à ce qu'ils aiment pour le faire ressembler le plus possible à leur Dieu.»

Mais ni les beautés mortelles, ni la beauté des arts et des sciences ne sauraient épuiser l'amour : il s'agite, comme la raison elle-même, dans le pressentiment d'une beauté qui éclipse toutes les autres; il ne se repose et ne se consomme que dans l'enthousiasme ou dans la possession du parfait et de l'infini. L'amour échauffe la raison, et la raison éclaire l'amour. Séparez-les, ils sont impuissants l'un et l'autre. L'amour est comme le sourd pressentiment du beau et du bien absolus, dont la raison n'est que le souvenir. Il anime donc, il soutient la raison dans la poursuite de l'idéal; il l'excite et l'aide à s'élever de degré en degré jusqu'à l'objet suprême qui doit remplir à la fois notre intelligence et notre cœur. La raison, de son côté, détourne l'amour des biens imparfaits et périssables d'ici-bas. Ce qu'elle entrevoit d'un monde meilleur, nous imprime ce dégoût profond et cette

agitation singulière, qui ne permettent pas à notre cœur de s'arrêter à tel ou tel bien, à telle ou telle beauté. L'amour est à tous ses degrés une perfection, et lorsque, vraiment divin, il s'éloigne de toute intempérance comme d'une souillure, et lorsque, moins pur et plus grossier, il se satisfait quelquefois comme l'appétit, et s'abandonne à un faux bonheur. Dans le premier cas, il nous ravit au-dessus de nous-mêmes jusqu'à la félicité divine, et l'âme, toute ailée au moment de la mort, prend son vol vers les sphères célestes, «où nous étions autrefois initiés aux mystères qu'on peut appeler ceux des bienheureux, lorsque nous admirions ces objets parfaits, sereins, pleins de calme et de béatitude, et que nous les contemplions dans une pure lumière, purs nous-mêmes et libres de ce tombeau qu'on nomme le corps.» Dans le second cas, l'amour nous laisse dépourvus d'ailes, mais impatients d'en prendre, «en sorte que le délire amoureux reçoit un prix assez considérable; car ce n'est pas dans les ténèbres, ni sous la terre, que la loi envoie ceux qui ont commencé leur voyage céleste; mais c'est aux îles fortunées et au sein du bonheur qu'ils passent leur vie brillante.» *

Ainsi, deux ordres de vertus: 1° la tempérance et le courage, qui sont des vertus relatives, nées de notre imperfection terrestre; 2° la sagesse et l'amour, qui sont des vertus réelles, nées de ce qu'il reste en nous de véritable perfection. Les premières surtout sont des purifications; elles préparent l'âme à engendrer les autres; et c'est là seulement ce qui fait leur prix. Car en elles-mêmes elles seraient dignes d'une assez médiocre estime, et comme Platon le dit expressément de la tempérance, «cet accessoire qui donne ou enlève leur prix aux autres qualités, considéré seul, ne mérite

* T. II, Phil., 64, [illegible] C. D. E; 250, B. C; 251, A. B; [illegible] B.

pas qu'on en parle. Tout ce qu'on peut faire, est de n'en rien dire ni en bien ni en mal.» Il n'en est pas ainsi de la sagesse et de l'amour. Sans doute, ils sont des purifications, comme la force et la tempérance, puisqu'ils retirent l'âme des corruptions du corps et du monde; mais ces vertus ont une vraie valeur intrinsèque, puisqu'elles développent en nous des perfections effectives. On ne peut en douter pour la sagesse. Mais cela est moins clair pour l'amour. Platon ne l'appelle-t-il pas fils de Poros et de Penia, c'est-à-dire de l'abondance et de la pauvreté, de la perfection et de l'imperfection? Mais que l'on veuille bien considérer que, loin de naître du commerce de l'âme et du corps, l'amour est une faculté essentielle de l'âme, puisqu'il existait déjà dans le monde divin; et l'on avouera que je ne prête rien à Platon en faisant de l'amour une perfection analogue, quoique inférieure à la raison. S'il en est ainsi, la tempérance et le courage doivent être subordonnés à la sagesse et à l'amour, comme les moyens le sont à la fin; et l'amour doit l'être à la sagesse, comme une moindre perfection à une perfection supérieure, ou plutôt comme le phénomène à la substance. Lorsque notre âme est réglée de telle sorte que la partie mortelle de notre être soit soumise à la partie divine et impérissable; lorsque la passion obéit au courage, et le courage à la raison; lorsqu'enfin dominent en nous l'amour vrai et la sagesse, l'âme est bien ordonnée: elle est juste. Dieu règne alors dans l'homme, comme il règne dans le monde, par l'ordre et par l'intelligence. De même qu'il a persuadé à la nécessité, c'est-à-dire à la matière ou à l'être imparfait, de recevoir en soi la proportion, le nombre et la mesure : la raison qui est en nous l'image de Dieu, conseille et persuade à l'appétit et à la colère de se plier à ses ordres et de devenir, autant que possible, raisonnables. Il y a harmonie et, ›rtain point, unité dans notre âme; il y a, par

conséquent, justice, puisque la justice n'est que l'image de la perfection même, qui consiste dans l'absolue unité. La justice, dit Platon, ne « s'arrête pas aux actions extérieures de l'homme; mais elle règle son intérieur, ne permettant pas qu'aucune des parties de son âme fasse autre chose que ce qui lui est propre, et leur défendant d'empiéter sur leurs fonctions réciproques. Elle veut que l'homme, après avoir bien déterminé à chacune les fonctions qui lui sont propres, après s'être rendu maître de lui-même, après avoir établi l'ordre et la correspondance entre ses facultés et lié ensemble tous les éléments qui le composent, de sorte que de leur assemblage il résulte un tout bien réglé et bien concerté : elle veut, dis-je, qu'il commence à agir, soit qu'il se propose d'amasser des richesses ou de prendre soin de son corps, ou de mener une vie privée, ou de se mêler des affaires publiques; que dans toutes ces circonstances il donne le nom d'action juste et belle à toute action qui fait naître et entretient en lui ce bel ordre, et le nom de sagesse à la science qui préside aux actions de cette nature; qu'au contraire, il appelle action injuste celle qui détruit cette harmonie, et ignorance l'opinion qui préside à de semblables actions.* »

Juste, l'âme est heureuse : car elle est d'accord avec elle-même. La vertu est la santé, la beauté et la force de l'âme; le vice en est la maladie, la difformité et la faiblesse. Peut-on se demander où est le bonheur? Il est où est la santé, où est la beauté, où est la force, où est la liberté, où sont la sécurité et la paix. Comparez l'âme injuste à un État opprimé par un tyran. Quoiqu'il y ait dans un tel État des gens maîtres de quelque chose et libres de leurs actions, la plus grande et la plus saine partie est réduite à un dur

* T. II, Lois, 696, D. — Rép. 441, D; 445, E; Phil., 54, C; t. III, Timée, 48, A; 56, C; Banquet, 203, B. C. D.

et honteux esclavage. N'en faut-il pas dire autant d'une âme dont la partie la plus excellente est asservie aux volontés de la partie la plus méprisable, la plus méchante et la plus furieuse? Si un État esclave ne fait pas ce qu'il veut, une âme tyrannisée ne le fait pas non plus; mais, entraînée par la violence de ses passions, elle sera toujours pleine de trouble et de repentir. C'est une nécessité que cet État et cet individu soient dans une frayeur continuelle et que l'on ne puisse trouver nulle part plus de plaintes, plus de sanglots, plus de gémissements et de douleurs amères, que dans l'État qui est la proie d'un tyran, ou que dans l'homme rendu furieux par l'amour et par les autres passions. Les désirs sensuels, avares ou ambitieux, comme des bêtes sauvages toujours prêtes à se dévorer, sont dans une guerre éternelle les uns avec les autres; et la raison, le courage, tous les nobles instincts dominés par les appétits brutaux et féroces, gémissent et s'indignent de leur basse et triste servitude. Jugeant des hommes et de leur bonheur par les dehors, éblouis par leur fortune, par leur luxe, par leur beauté, par leur noblesse, par leur pouvoir et par tous les vains appareils de la terre, nous ne pouvons pas voir les empreintes hideuses et les cicatrices sanglantes que les passions laissent dans les âmes déchirées et comme flagellées par le vice. Il n'y a de biens véritables que les biens divins ou que les vertus: tous les autres, santé, force, richesse, esprit, réputation, puissance, ne sont avantageux qu'à ceux qui sont justes et saints, mais ils se changent pour les méchants en véritables maux, à commencer par la santé et par la vie. La raison le proclame; la vérité le veut impérieusement; Platon ne doute pas un moment que ce qui doit être soit en réalité; et si Apollon et Jupiter lui déclaraient que la vie qui a la volupté en partage, est préférable pour le bonheur à la vie vertueuse, il soutiendrait que cette réponse est absurde dans

leur bouche. Quelle inconséquence de recommander la vertu et d'admettre que la vie la plus heureuse est la vie de plaisir! «Mon père, pourrions-nous dire après cela au législateur, vous ne voulez donc pas que je mène la vie la plus heureuse, puisque vous ne cessez de m'exhorter à vivre dans la pratique de la justice.» Le philosophe n'a pas affaire à des êtres divins, mais à des hommes, mais à des automates mus par les plaisirs, les peines, les désirs et les aversions comme par autant de ressorts. Aussi lorsqu'il s'agit de louer le genre de vie le plus parfait, il ne suffit pas de le présenter comme plus honnête et plus beau ; il faut encore montrer qu'il l'emporte sur les autres par l'endroit même qui nous tient le plus à cœur, en ce qu'il nous procure plus de plaisirs et moins de peines durant tout le cours de notre existence. Platon affirme donc, ce qui est vrai, que la vie du juste est modérée en tout, que ses plaisirs et ses peines sont tranquilles, ses désirs faibles et ses amours sans emportement; qu'au contraire, dans la vie de l'homme injuste et débauché tout est excessif; que les plaisirs et les peines y sont très-vifs, les désirs fougueux et emportés, et les amours violents jusqu'à la fureur et au délire. Mais aussi, dans la première, les plaisirs, sans être très-vifs, l'emportent sur les peines ; et dans la seconde, les peines sur les plaisirs, soit pour la grandeur, soit pour le nombre, soit pour la vivacité; et, par conséquent, la vie tempérante est en somme plus agréable, et la vie débauchée plus rude et plus pénible.

C'est par des considérations plus profondes et plus hautes que Platon montre le prix et le bonheur de la sagesse. Le plaisir, selon lui, consiste à se remplir de choses conformes à sa nature ; et ce qui peut se remplir véritablement de choses qui ont plus de réalité, doit goûter un plaisir plus réel et plus solide; et réciproquement, ce qui participe de choses moins réelles, ne goûte qu'un plaisir moins sûr et

moins vrai. Or, le pain, la boisson, les viandes, en général, tout ce qui nourrit le corps, a-t-il plus de réalité, participe-t-il davantage à la véritable essence que les opinions vraies, que la science, que l'intelligence, en un mot, que toutes les vertus? Ce qui provient de l'être vrai, immortel, immuable, ce qui présente en soi les mêmes caractères et se produit en un sujet semblable, a certainement plus de réalité que ce qui vient d'une nature sujette au changement et à la corruption, et qui se produit dans une substance pareillement mortelle et changeante. La plénitude de l'âme est donc plus réelle que celle du corps, à proportion que l'âme elle-même a plus de réalité que le corps, et que ce qui sert à la remplir en a aussi davantage. Ceux qui ne connaissent ni la sagesse, ni la vertu, ceux qui sont toujours dans les festins et dans les autres plaisirs sensuels, n'ont jamais possédé ce qui est véritablement : jamais il n'ont goûté une joie pure et solide. « Mais toujours penchés vers la terre comme les animaux, se livrant brutalement à la bonne chère et à l'amour, et se disputant la jouissance de ces plaisirs à coups de leurs sabots et de leurs ongles de fer, sans jamais songer à cette partie d'eux-mêmes, qui tient de l'être, et qui seule est capable d'une vraie plénitude, c'est une nécessité qu'ils ne goûtent que des plaisirs mêlés de douleurs, des fantômes de plaisir, qui n'ont de couleur et d'éclat que lorsqu'on les rapproche les uns des autres, et dont la vue excite pourtant dans le cœur des insensés un amour si vif, des transports si violents, qu'ils se battent pour se les arracher, comme les Troyens se battaient pour le fantôme d'Hélène, faute d'avoir vu l'Hélène véritable. » *

Que ces idées sur la vertu nous transportent loin de la

* T. I, Gorg., 524, D. E; 525, B; t. II, Rép., 444, D. E; 577, C. D. E-578, A. B. C; 585, B-586, C; 588, B-590, C; Lois, 661, A-663, E; 772, E-774, E.

Grèce et de l'antiquité! On croirait qu'elles s'adressent plus à des saints et à des anachorètes qu'à des citoyens de Sparte ou d'Athènes. Les Grecs étaient amoureux de ce monde et de ses biens, amoureux de la vie et de la lumière, amoureux du mouvement et de l'action, amoureux de la gloire et de la beauté de la vertu, plus encore que de la vertu même. Tout, dans leur ordre social comme dans le climat de leur pays, flattait et fortifiait ces penchants, si naturels d'ailleurs au cœur de l'homme. La religion elle-même dont le plus bel effet est de porter en haut les cœurs et les pensées, concourait à les attacher à la terre, et s'occupait plus de belles fêtes et de magnifiques cérémonies que de la vertu et de la vérité. N'est-ce pas sur la porte du temple de Delphes qu'on lisait cette singulière inscription : «Rien n'est plus beau que la justice, rien n'est meilleur que la santé, rien n'est plus doux que le plaisir» ? Comme si le beau, le bien et le bonheur étaient des choses séparables, même aux yeux des dieux helléniques! Qu'on remue tant qu'on voudra les institutions et les mœurs de la Grèce, on n'y trouvera jamais la trace des spéculations presque mystiques de Platon. Même si on le compare à Xénophon et à Socrate, non plus aux idées populaires, mais aux doctrines philosophiques, quelle profonde différence ! Ce qui fait le prix de la tempérance aux yeux de Socrate et de Xénophon, c'est qu'elle nous met à même d'agir virilement ; ce qui en fait le prix pour Platon, c'est qu'elle nous détache du corps et de la terre. Le courage, tel que le conçoit Socrate, a pour but de nous procurer l'empire ou tout au moins la liberté. Il n'est pour Platon, que le complément de la tempérance, qui nous apprend à mourir au corps, au monde et à nous-mêmes. Je sais que Socrate, en tant que philosophe, estimait surtout dans la tempérance et le courage la liberté intérieure qu'ils nous assurent. Mais aurait-il compris, et son bon sens

aurait-il approuvé ce que Platon appelle si énergiquement la méditation de la mort ? Ce qu'il y avait dans Socrate de plus original après son caractère, c'étaient ses idées sur la sagesse et sur l'amour ; mais qu'elles paraissent timides et terre à terre à côté de celles de son élève ! Il ne suffit pas à Platon de comprendre ce qu'il y a de rationnel dans la nature de l'homme et dans celle de l'univers ; il aspire à la vision face à face du divin. L'amour n'est plus pour lui cette amitié qui doit unir les hommes par les liens de la vertu et des bienfaits ; c'est la passion de l'Éternel, regret d'un monde meilleur, et pressentiment de notre future immortalité. Ces idées et ces aspirations paraissent si étranges dans un Grec, qu'on croit partout y reconnaître l'inspiration de l'Orient. En effet, quoique Platon se les soit appropriées par le génie, il ne les doit pas toutes à ses propres méditations. Il en a emprunté quelques germes informes soit à Pythagore et à Empédocle, soit aux mystères, qui conservaient religieusement certaines traditions orientales, mais qui ne savaient point les faire fructifier : tant elles avaient peu de racines dans le sol hellénique. Mais Platon n'a-t-il pas reçu quelque influence plus immédiate de la Haute-Asie, et la doctrine de Zoroastre lui était-elle complétement demeurée inconnue? N'y a-t-il pas des rapports de parenté entre les *Ferouers* de l'un et les *Idées* de l'autre ? Tous les deux ne considèrent-ils pas la vie comme un combat dont le prix est plus haut que ce monde ? Et toutes les vertus ne sont-elles pas dans l'une et l'autre doctrines des purifications et des épreuves qui nous préparent à la vie céleste ? Cette question ne serait pas sans importance dans l'histoire des idées morales : malheureusement elle nous paraît insoluble.

Quelles que fussent les tendances ultra-spiritualistes de Platon, il était encore trop de son pays pour renoncer à la politique. Il désespérait à la vérité d'Athènes et des autres

cités helléniques. Mais il ne crut jamais impossible de voir s'élever un État, où se rencontrassent quelques vestiges des vertus qu'il rêvait. C'était une ambition et une espérance mille fois plus chimériques que celles de Socrate. Je comprends Athènes revenant à une constitution plus aristocratique que celle de Solon : je ne comprends pas des citoyens et surtout des Grecs, pratiquant des vertus presque ascétiques au milieu des gymnases et des exercices guerriers. Aussi Platon pourra bien appliquer dans la partie la plus générale de sa Politique, ses théories sur la justice et sur les vertus. Mais sitôt qu'il en viendra au détail, les institutions, les lois, les mœurs qu'il nous donnera comme modèles, ne seront que des souvenirs plus ou moins embellis des constitutions grecques, et nullement des conséquences nécessaires de son système. Nous n'avons donc pas à analyser longuement la République et les Lois. Qu'il nous suffise, après avoir dit quelques mots sur la cité en général, d'interroger Platon 1° sur la loi; 2° sur l'état des personnes dans sa république; 3° sur les relations de sa cité avec les autres cités grecques et avec les barbares.

C'est un fait constant que tous les philosophes et que les principaux législateurs de la Grèce ont surtout vu, dans les institutions de l'État, un moyen d'acheminer les citoyens à la vertu. Qu'ils aient ou non atteint cette noble fin, ils se la sont tous proposée avec plus ou moins d'intelligence. Aussi nous les voyons intervenir dans certaines relations sociales, où le législateur moderne ne pourrait mettre la main sans faire crier à la tyrannie. Comme ils étaient fermement convaincus que tout citoyen appartient à l'État, ils sacrifiaient sans scrupule les affections et les intérêts privés aux intérêts publics. Platon ne pouvait manquer de se placer à ce point de vue. Il se garderait bien de laisser échapper quelque règlement qui ne tendît point à la vertu, ou qui ne l'envi-

sagéât que partiellement. Car, pour être parfait et heureux, pour être aussi durable que peuvent l'être les choses humaines, l'État doit être gouverné par la vertu tout entière, et non par telle ou telle vertu, comme Lacédémone et les cités de la Crète. Soit par nécessité, soit par ce préjugé naturel qui met au premier rang la vertu guerrière, parce qu'elle est la plus visible et la plus éclatante, soit plutôt pour l'une et l'autre de ces causes, Minos, Lycurgue et les autres législateurs avaient généralement subordonné la paix à la guerre, tandis qu'il faut régler tout ce qui concerne la guerre en vue de la paix. Le bien de l'État ne peut être ni la domination au dehors, ni au dedans l'assujettissement d'une partie du peuple à l'autre. Son bien, c'est la vertu d'où naissent la véritable concorde et le bonheur des citoyens. Il y a deux sortes de biens auxquels se rapportent toutes les dispositions des lois : les biens divins et les biens humains, ceux-ci subordonnés à ceux-là. « A la tête des biens de moindre valeur vient la santé; après elle marche la beauté, puis la vigueur, et enfin la richesse; non pas Plutus aveugle, mais Plutus clairvoyant et s'avançant à la suite de la prudence. Dans l'ordre des biens divins, la sagesse est le premier, la tempérance vient ensuite; le courage n'occupe que la dernière place. » Tout législateur qui renverse cet ordre, pèche contre les règles de la justice et de la saine politique; et l'État qu'il institue, donnant le pouvoir, soit à la foule, soit à la force, soit à la richesse, n'est qu'une faction organisée, et non un véritable gouvernement.*

Les Grecs s'étaient fait une idée admirable de la loi et de la liberté. Être libre, c'était pour eux n'obéir qu'à la loi et non à un homme, et la loi n'était que la raison générale,

* T. II, Lois, 628, C. D; 630, D. E; 631, A. B. C. D; 693, B. C; 705, D. E; 706, A; 712, E; 715, A. B. C. D; 757, D; 832, C.

partout maîtresse. Platon, reprenant cette idée de la loi, dont celle de liberté est inséparable, l'élève à la hauteur d'une théorie. La loi donc, c'est la raison même; et la raison veut qu'on traite inégalement les choses inégales, en proportion de leur valeur et de leur perfection relative, soit que l'on considère les objets qu'il faut aimer et haïr, soit que l'on considère les hommes mêmes. Voilà le fondement de la justice: elle consiste non dans l'égalité arithmétique ou absolue, mais dans l'égalité géométrique ou dans la proportion. Dans toute société bien constituée, il n'est pas possible que la raison ne gouverne. Le devoir de tout législateur est d'approcher autant que possible du gouvernement de Saturne, qui avait établi des démons pour chefs et pour rois dans les cités, ou de confier toute l'autorité politique à la partie immortelle de notre être, et, donnant le nom de lois aux préceptes de la raison, de les prendre pour guides dans l'administration des familles et des États. Plus la raison est maîtresse et facilement obéie, plus la société est unie et juste; moins elle a d'empire, plus la société est anarchique et mauvaise. C'est même par la raison que les associations les plus injustes se soutiennent un moment. Comment, par exemple, les bandes de voleurs pourraient-elles subsister et réussir dans leurs entreprises, s'ils ne gardaient les uns à l'égard des autres les règles de la justice et de la raison? Il est donc vrai que la raison ou la loi est le lien et l'âme des sociétés. Plus on a de raison, plus on doit avoir d'autorité dans l'État, et les cités ne seront heureuses que lorsqu'elles seront gouvernées par des rois philosophes.

Puisque la loi n'est que la raison, souveraine des mortels et des dieux, elle a le droit de commander et de défendre; et c'est une nécessité qu'elle domine dans l'État comme dans l'univers et de la même manière. Or, ce n'est point par la violence et la force que la raison exerce son empire.

Quoiqu'elle soit ce qu'il y a au monde de plus fort, elle est naturellement pacifique : les justes sont doux, dit Platon dans le Gorgias. La loi doit donc exercer sa souveraineté surtout par la persuasion. Elle n'admet l'usage de la force que pour ramener violemment à l'ordre ceux qui s'en écartent et sur qui la persuasion est impuissante. C'est pourquoi le législateur rendra compte de ses ordonnances, et toutes seront précédées d'un prélude qui les explique en s'adressant à la conscience des citoyens. Car ce qu'il y a de vraiment bon, selon la nature, c'est l'empire de la loi sur des êtres qui la reconnaissent sans violence et volontairement. Un tyran ne veut que dominer; il commande et il menace. Mais le législateur n'a d'autre but que de rendre ses concitoyens meilleurs, et de leur imprimer l'amour du bien et la volonté d'être justes. Apprenez aux citoyens les prescriptions sèches de la loi : les aurez-vous instruits, les aurez-vous élevés comme des hommes? Vous aurez fait des sujets et des esclaves, et c'est des hommes libres qu'il faut faire. Parlez-leur donc comme un père à ses enfants, et faites-leur sentir la conformité de la loi avec la raison. Voilà ce qui rend l'éducation publique si nécessaire, non pas celle qui nous apprend les fictions des poëtes, mais celle qui, inculquant aux citoyens les sages discours du législateur, établit les règles de la vie humaine dans les consciences, et nourrit les esprits de la substance de la loi. C'est cette éducation qui rend les mœurs plus fortes et plus efficaces que tous les règlements. C'est elle qui donne aux commandements de la raison l'appui de l'opinion publique; et l'opinion, en pesant sur tous sans violence, mais avec une force irrésistible, rend les particuliers dociles aux magistrats, comme elle fait de ceux-ci les serviteurs et les esclaves des lois. Le stoïcien Posidonius reprochait au législateur de Platon d'énerver son autorité en se justifiant. Non, le législateur ne

se désarme pas en armant les hommes contre eux-mêmes en faveur de ses lois; il mène, il dirige, il asservit les consciences par la seule chose qui ait droit d'avoir prise sur elles. Combien de pareilles vérités ne doivent-elles pas faire pardonner d'erreurs à Platon! Il est vrai qu'il trouvait la première ébauche de l'idée de loi dans les institutions de son pays. Il est vrai que Lycurgue et Solon avaient appuyé leurs lois, l'un par ses *rhètres*, et l'autre par d'admirables poésies que le temps nous a trop enviées. J'admets même que les célèbres préludes de Zaleucus et de Charondas soient authentiques. Platon n'en est pas moins le premier qui ait demandé non pas que le législateur émît quelques principes très-généraux en faveur de sa législation, mais qu'il en justifiât chaque chapitre par des considérants qui y fussent appropriés. Jamais philosophe ni homme d'État ne montra plus de respect pour la conscience et pour la liberté.*

C'est à Platon seul que revient l'honneur de ses idées sur la législation pénale. Il ne veut pas qu'on désespère trop tôt des hommes, lorsqu'ils viennent à s'oublier eux-mêmes en oubliant leur éducation et les ordres sacrés du législateur. S'ils sont coupables, qu'on les punisse et qu'on les frappe dans leur sensibilité, puisque c'est par elle qu'ils se sont écartés du devoir; mais qu'on se souvienne toujours qu'ils sont des hommes. La loi doit les sauver et non les perdre. Sauver le coupable, c'est le corriger, c'est le délivrer du mal et de la corruption, qui le rendent indocile aux ordres paisibles, mais absolus de la raison. La punition n'est point faite pour nuire, ni pour faire souffrir; elle est une réparation, une expiation nécessaire du mal. Mais il est impossible de réparer ce qui a été fait; tout ce qu'on peut, c'est de

* T. II, Lois, 644, D. E; 645, A. B. C; 690, B. C; 697, B. C; 713, A; 714, A; 715, C; 719, E; 720, E; 722, B; 723, B; 756, E; 758, E; 857, C. D. E; 859, A; 874, E; 875, E; Rép. 352, A. B. C. D.

détruire la disposition funeste, qui porte le coupable à pécher. Pour que la punition soit complétement morale, il faut donc qu'elle tourne au bien de ceux qui la subissent. Ne faisons pas cette injure à la loi de croire qu'elle se venge, ni à l'humanité, de châtier des hommes comme des animaux. La persuasion doit toujours être jointe à la peine, et c'est par là que la punition est vraiment efficace : elle extirpe le mal des consciences pour y substituer le bien et la justice. Tant que les coupables ne sont pas incorrigibles et qu'on ne peut les regarder comme des malades désespérés, le châtiment n'est qu'un auxiliaire de la raison. Platon veut donc qu'il y ait dans l'État des sophronistères, c'est-à-dire des prisons, où les grands coupables soient tenus dans la plus stricte réclusion, où ils demeurent seuls, livrés à eux-mêmes et à leur conscience, mais où pénètre toutes les nuits la voix sacrée des magistrats, comme une lumière qui vient purifier leurs souillures. Ils entendront de la bouche de ces hommes, qui sont la loi vivante, les salutaires conseils de la raison. S'ils ne sont pas assez dénaturés pour résister à la douceur et à la vérité, ils rentreront dans la société, non-seulement punis, mais corrigés. Sinon, qu'ils meurent, et qu'ils effraient par leur supplice ceux qui seraient tentés de les imiter. Si Platon veut qu'on ne réserve son indignation et les peines extrêmes qu'aux méchants incurables, c'est que, selon lui, aucun homme n'est injuste volontairement. Personne, dit-il, ne consent volontiers à loger chez soi le plus grand des maux, bien moins encore dans la partie la plus précieuse de lui-même. Aussi le méchant ou quiconque a l'âme malade est plus digne de pitié que de colère. C'est là un principe admis de tous les Socratiques. « O mon fils, dit chez Xénophon un philosophe, ami de Tigrane, ne t'irrite pas contre ton père, parce qu'il m'a fait assassiner. Il a plus agi par ignorance que par méchanceté. Or, tout ce que les

hommes font par ignorance, je tiens qu'ils le font contre leur volonté. » « Pardonne, mon fils, dit quelque part un autre ami de Socrate; car il est dans la nature humaine de pécher. » Nous voilà loin de l'antique maxime : « Mal pour mal, meurtre pour meurtre, sang pour sang » ; et chose remarquable ! Platon veut faire pénétrer cette espèce de charité jusque dans les châtiments infligés par la loi. Il résulte de cet esprit d'indulgence, que les peines sont en général fort douces dans la législation platonicienne, et qu'on y trouve à peine deux exemples d'une rigueur excessive : l'un contre les avocats, dont l'éloquence vénale entretient les querelles et les procès, afin de s'engraisser de la sottise et des dépouilles d'autrui; l'autre, contre les fourbes, qui abusent de la crédulité humaine et font de la religion métier et marchandise. C'était une nouveauté que cette indulgence et cette compassion pour les coupables. Sans doute, les mœurs des Athéniens étaient loin d'être barbares, et les lois de Solon sont souvent douces jusqu'au relâchement ; on peut cependant remarquer que ce législateur place presque toujours la mort à côté d'une autre peine, au choix des juges et de l'accusé, et que les orateurs grecs, quand ils accusent, concluent toujours au dernier supplice. Cela est frappant dans Démosthène : lorsqu'il parle en homme politique, il n'a pas foi dans l'efficacité des supplices; quand il parle comme avocat, il ne trouve jamais de peine assez forte. Thucydide avait déjà blâmé la trop grande sévérité des châtiments comme inutile : « Les États, dit-il, ont établi la peine de mort pour beaucoup de fautes, dont les unes la méritent, et les autres ne la méritent pas. Puis on a eu recours à toute espèce de supplices, aggravant peu à peu les peines pour mettre une digue au débordement des crimes. Mais la terreur n'y peut rien, et les hommes n'en courent pas moins la chance, emportés soit par leurs passions, soit par la nécessité. » Le grand

historien ne blâme les lois cruelles, que parce qu'elles sont impuissantes; Platon les rejette et par respect de la vie de l'homme et par compassion.

Avant d'abandonner cet article des lois pénales, faisons remarquer que Platon n'emploie jamais la question comme moyen de procédure. Est-ce oubli? Est-ce horreur de cette institution, non moins absurde que barbare? Je ne sais. Mais en imaginant une procédure où la question n'a point de place, il condamnait indirectement les lois athéniennes qui la regardaient comme le plus sûr moyen de connaître la vérité. «En général, disent les orateurs, on regarde la torture comme la meilleure de toutes les preuves dans les affaires publiques et privées, et lorsque des hommes libres et des esclaves ont été témoins d'un fait, on met les esclaves à la torture sans avoir recours aux dépositions des hommes libres. Et l'on a raison : il s'est trouvé des témoins qui ont rendu de faux témoignages, au lieu qu'il n'y eût jamais d'esclave, mis à la torture, qui fût convaincu de faux.» Nous aimerions que Platon eût relevé l'absurdité de ces raisonnements. Sachons lui gré toutefois d'avoir exclu de ses lois la torture comme moyen de conviction.*

Les lois ne sont la raison de l'État, qu'autant qu'elles sont conformes à la nature humaine. Elles dépendent des rapports naturels des personnes entre elles. Si ces rapports sont bien déterminés, elles sont justes; elles ne peuvent manquer d'être injustes, s'ils le sont mal. C'est ce qui nous amène à considérer l'état des personnes dans la législation platonicienne.

Tous les États de l'antiquité, comme on sait, se composaient de citoyens, de *métœques* ou étrangers domiciliés et d'esclaves. Nous ne nous occuperons que des premiers et des derniers. *

* T. I, Gorg., 525, B. C. D; t. II, Lois, 731, B. C. D. E; 854, D; 855, A; 860, D; 862, D. E; 908, A; 933, E; 934, A. — Xénophon, Cyrop., liv. III, chap. 2. — Thuc., III, 45.

La première chose que les lois doivent respecter dans le citoyen, c'est la liberté individuelle. Il faut que chacun ait le droit de se faire à soi-même son sort, et de vivre comme il le veut, tant qu'il ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui. Ainsi ne l'entendait pas Platon. Le citoyen est fait pour l'État, et non l'État pour le citoyen. Or, l'unité, la stabilité, la vertu et le bonheur de l'État exigent que chacun ait sa fonction propre et qu'il n'en puisse jamais sortir. Les citoyens seront donc classés suivant leurs fonctions, et subordonnés les uns aux autres comme ces fonctions le sont entre elles. Il faut que l'État subsiste; il faut qu'il se défende; il faut qu'il se gouverne d'après les principes de la raison. Il y a donc trois classes de citoyens et trois vertus correspondantes : la classe des laboureurs et des artisans dont la vertu est la tempérance ; la classe des guerriers dont la vertu est le courage, et la classe des meilleurs dont la vertu est la sagesse. Nul ne sortira de la classe à laquelle ses aptitudes mêmes le destinent. Platon n'oublie que deux choses dans cette division du travail politique : c'est que le premier droit du citoyen est d'être libre; et la fonction d'homme, sa première et plus essentielle fonction. Nous ne sommes ni des rouages politiques, ni des rouages économiques ; c'est un accident que nous soyons artisans, laboureurs ou soldats. Mais c'est un droit et un devoir pour chacun de nous d'aspirer à toute la perfection dont sa nature est capable. Toute constitution qui s'y oppose n'est pas moins contraire à la morale qu'à la nature.*

Quoi qu'il en soit, il y a dans la société deux parties essentielles, les hommes et les femmes; et quelques différences qui les séparent d'ailleurs, ils ont une faculté commune, la raison. Qu'elle soit plus ferme et plus étendue dans un sexe, plus faible et plus bornée dans l'autre : elle n'en existe pas moins dans tous les deux; et c'est parce

* T. II, Rép., 415, A. B. C. D; 419, B; 433, A. D.

qu'elle y existe, que la femme est vraiment la compagne de l'homme, et peut participer à la vertu. Platon pose donc en principe qu'il faut donner la même éducation aux deux sexes, et que la vertu est la même pour l'un et pour l'autre. Aussi tout État, dans lequel le législateur ne s'est pas occupé sérieusement de l'éducation et de la vertu des femmes, est un état défectueux dans l'une de ses moitiés. C'était un grand point de reconnaître cette égalité morale des sexes, dût-on l'exagérer. Que l'on considère en effet ce qu'étaient les femmes dans la société grecque. A Sparte, quoiqu'elles se vantassent d'être les seules qui fussent reines et maîtresses de leurs maris, elles n'étaient pas même épouses. Lycurgue semble ne leur avoir demandé qu'une qualité, d'enfanter de vigoureux soldats. Mais au moins elles ne passaient pas leur vie au fond du gynécée; leurs éloges ou leurs moqueries étaient une récompense ou une punition pour les citoyens; leur amour fut souvent le prix du plus brave. Mais dans les États ioniens, elles avaient perdu cette liberté et cette influence que nous leur voyons dans Homère. Les courtisanes, qui, à la chasteté près, paraissent avoir été fort supérieures aux mères de famille, conservaient seules un peu du pouvoir de leur sexe. Mais la femme était véritablement, aux yeux de Platon, la moitié de l'homme : il les représente l'un et l'autre comme les deux parties d'un même corps et d'une même âme, qui se cherchent d'un mouvement invincible, et qui aspirent à se compléter en s'unissant. Aussi, quoiqu'il se trompât gravement dans sa manière d'organiser la vie des femmes, il avait raison de les égaler aux hommes, et de leur demander la même vertu. Il paraît, du reste, que c'était une idée qui commençait à se répandre. Nous l'avons déjà rencontrée dans Socrate; elle est tournée en ridicule dans l'Assemblée des femmes d'Aristophane; elle fut professée hautement par les Cyniques, qui la transmirent aux Stoïciens.

La première conséquence qui en résulte, c'est que si les femmes sont capables de vertu, elles ne sont pas indignes d'être aimées, comme le soutenaient les partisans de l'amour des jeunes garçons. Il faut donc que le législateur ramène sur ce point l'antique loi qui a régné jusqu'à Laïus, et qui est la loi naturelle; il faut qu'il déclare infâme et privé du droit de citoyen, quiconque a commerce avec toute autre personne que sa femme légitime. En second lieu, les femmes doivent être relevées de l'incapacité civile et politique à laquelle elles sont condamnées. Il est inutile de rappeler ici les magistratures que Platon imagine pour elles. Mais il les tire de la tutelle humiliante à laquelle, filles, épouses, veuves, elles étaient éternellement soumises. Arrivées à l'âge de quarante ans (Platon n'ose pas demander plus), elles pourront témoigner en personne et défendre elles-mêmes leurs intérêts devant les tribunaux *.

Plût à Dieu que Platon se fût borné aux idées générales que nous venons d'exposer, et qu'il les eût présentées sous toutes les formes avec son incomparable éloquence! Mais il voulut donner le modèle complet d'une constitution, et c'est alors qu'il tomba dans les utopies, qu'il a rendues si célèbres. Ce qu'on retrouve partout dans les mœurs et dans les institutions de la Grèce, c'est l'esprit de cité; et Sparte est la ville qui représente le mieux cet esprit étroit, mais énergique. Voilà le triste modèle que Platon idéalisa. Il crut démêler que ce qui faisait la force et la vertu des Spartiates, c'était leur unanimité de sentiments, suite de leur vie commune. De là toutes les erreurs sociales qu'on lui a si justement reprochées: la communauté des biens, la communauté des femmes[1], la communauté des enfants, l'iden-

* T. II, Rép., 454, E; 455, D. E; 456, A; Lois 836, E; 842, A; t. III, Banq., 189, D. E; 191, A. B. C. D.

1. La communauté des femmes est dans la République; elle n'est point dans les Lois, dernier ouvrage de Platon.

tité absolue de l'éducation pour les deux sexes et ce manque de pudeur qu'on rencontre trop souvent dans la République et dans les Lois. Il serait aujourd'hui puéril d'insister sur ces égarements d'un sublime génie. Les faits prirent eux-mêmes soin de les réfuter, presque sous les yeux de Platon. Ces belles institutions, qu'il admire et qu'il exagère encore en les copiant, produisirent enfin des fruits dignes d'elles. On ne vit jamais une avarice aussi insatiable et un plus profond égoïsme qu'à Sparte; et Aristote nous signale cette ville comme plus abondante en courtisanes que Corinthe elle-même.[1]

La cité grecque ne pouvait se passer de l'esclavage; mais il n'est pas une nécessité dans la république de Platon. A quoi serviraient les esclaves? A labourer les terres? à fabriquer des meubles ou des armes? à faire vivre, en un mot, la gent improductive des citoyens? Mais telle est la fonction des citoyens de la troisième classe, et Platon veut que les guerriers et les sages les regardent comme des frères. Partant d'une sorte de division du travail, il ne voit que trois grandes fonctions nécessaires à la constitution de l'État, et chacune de ces fonctions doit être remplie par des citoyens. Par ce côté, la République, qui nous rappelle sous tant d'autres rapports l'Inde, l'Égypte et ce qu'il y avait de plus mauvais dans la cité grecque, est comme un pressentiment de nos états modernes. Les laboureurs et les artisans pourvoient à la subsistance de l'Etat, les guerriers à sa défense, les sages à sa bonne administration : les esclaves sont donc inutiles. «La nation des artisans, dit Platon, est consacrée à Vulcain et à Minerve, de qui nous tenons les arts nécessaires à la vie, comme la classe de ceux qui, par d'autres

1. Comment une jeune Lacédémonienne pourrait-elle se conserver chaste, accoutumée qu'elle est à quitter la maison maternelle pour se mêler aux exercices de la lutte et de la course avec les jeunes gens, les cuisses nues et sans autre vêtement qu'une tunique courte et flottante. (Euripide, Andr.)

arts, protégent et garantissent les travaux des artisans, est consacrée à Mars et à Minerve. Les uns et les autres sont les ouvriers du bien de la patrie.» Ces paroles sont précieuses. Car les institutions iniques ne se soutiennent pas moins par les préjugés qu'elles ont fait naître, que par les intérêts auxquels elles sont liées. Ce qui semblait légitimer l'esclavage aux yeux des Grecs, c'est qu'ils regardaient les travaux manuels comme indignes du citoyen et de l'homme libre. Mais selon Platon, les généraux et les hommes de guerre ne sont que les ouvriers du salut de la patrie, comme les artisans et les laboureurs sont les ouvriers de sa subsistance. Ils font donc partie les uns et les autres de l'État: ils travaillent les uns et les autres à son salut et à sa prospérité. Aucune profession n'est indigne du citoyen, pourvu qu'elle soit exercée honorablement. Qu'y a-t-il de plus décrié que les marchands, à cause de leur cupidité et de leurs fraudes? «Cependant, dit Platon, la fin de l'institution des marchands dans une ville n'est point de nuire aux citoyens, mais tout le contraire. Ne doit-on pas regarder comme un bienfaiteur commun celui dont la profession est de distribuer d'une manière uniforme et proportionnée aux besoins de chacun, des biens de toute espèce, qui sont naturellement sans mesure et sans égalité? C'est surtout par l'entremise de la monnaie que se fait cette distribution; et c'est pour cela que sont établis les marchands forains, les mercenaires, les hôteliers et les autres dont les professions ont le même but, de pourvoir aux besoins des particuliers en rendant communes à tous les choses nécessaires à la vie.» Platon ajoute: «Si, par une loi qu'on ne portera jamais, et qu'aux dieux ne plaise que l'on porte, on contraignait tout ce qu'il y a d'hommes et de femmes de bien en chaque pays, de tenir hôtellerie, d'exercer la profession de marchand ou de faire toute autre espèce de trafic durant un certain temps, nous connaîtrions alors par

expérience combien ces professions sont précieuses et chères à l'humanité, et que, si elles étaient exercées en tout honneur et sans reproche, on devrait à ces personnes les mêmes égards qu'à une nourrice ou à une mère. » J'ai réuni ces textes à dessein, parce qu'ils montrent que, si Platon ne parle point de l'esclavage dans sa République, ce n'est probablement pas un simple oubli. Puisque les travaux serviles peuvent être faits sans déshonneur par des citoyens, la cité peut se suffire par elle-même, et sans l'iniquité de la servitude. D'ailleurs Platon n'ignorait pas combien la possession des esclaves est embarrassante, dangereuse et difficile à justifier. « L'homme, dit-il, est un animal difficile à manier et qui ne se prête qu'avec une peine infinie à cette distinction de libre et d'esclave, de maître et de serviteur. » Les fréquentes révoltes des ilotes, les maux auxquels sont sujets les États où il y a beaucoup d'esclaves parlant la même langue, les vols et les brigandages des serfs fugitifs en Italie, ne prouvent que trop le danger de l'esclavage. « Aussi, lorsqu'on jette les yeux sur ce qui se passe là et ailleurs au sujet des esclaves, on ne sait que régler touchant leur possession. » Ajoutez que Platon, quoique méprisant les esclaves tels que les faisait leur misérable condition [1], n'était pas homme à croire qu'ils fussent d'une autre espèce que les hommes libres : « Quant à ceux, dit-il, qui vantent la noblesse et disent qu'un homme est bien né parce qu'il peut compter sept aïeux riches et de condition libre, le philosophe pense qu'ils ont la vue courte, et que leur ignorance les empêche d'embrasser l'ensemble des choses et de calculer que chacun de nous a des milliers d'ancêtres, parmi lesquels il se trouve une infinité de riches et de pauvres, de rois et d'esclaves, de Grecs et de barbares. » Aristote et la plupart des Grecs considéraient les esclaves comme inca-

1. Ils ne sont que ventre, dit quelque part Euripide.

pables de vertu : mais Platon avoue sans difficulté qu'il s'en est souvent rencontré, sur la fidélité desquels on pouvait plus sûrement compter que sur celle d'un frère ou d'un fils, et qui se sont sacrifiés généreusement pour sauver la vie, les biens, l'honneur ou la famille de leurs maîtres. Il n'y avait donc aucune raison, aucun préjugé qui le forçât d'admettre l'esclavage. Il le supprime, sans mot dire, dans la République ; il ne l'accepte comme une nécessité dans les Lois, que parce que l'État qu'il décrit dans cet ouvrage est une cité grecque, et non la cité par excellence. Mais comme le prouvent les textes mentionnés plus haut, il n'admet qu'avec une extrême répugnance cette institution contraire à la nature et à la justice, en la condamnant par ce mot profond d'Homère : « Lorsque Jupiter ôte à un mortel le jour de la liberté, il lui ôte du même coup la moitié de sa vertu. » Platon, qui cite de mémoire, dit : la moitié de son intelligence et de son âme.*

Avec ou sans esclaves, l'État n'est essentiellement composé que de citoyens ; et les citoyens doivent tous se regarder comme les membres d'une même famille. Mais selon Platon, cette parenté n'existe pas seulement entre les citoyens de sa République ; elle existe encore entre tous les Grecs, à quelque cité qu'ils appartiennent. Le sentiment de la nationalité grecque, si fort pendant les guerres Médiques, n'avait jamais été détruit complétement par les luttes de Sparte et d'Athènes. « Vous, s'écriait Aristophane dans le feu de la guerre du Péloponnèse, vous qui à Olympie, aux Thermopyles et à Delphes arrosez les autels de la même eau lustrale, et qui ne formez qu'une même famille, vous ruinez par la guerre les Grecs et leurs villes, en présence des barbares vos ennemis ! » — « Vous, cités, disait Euripide, quand vous pouvez

* T. II, Rép, 415, A ; Lois 776, B ; 778, B ; 918, B. C. D. E ; 920, D ; 921, E ; t. I, Théét., 174, E ; 176, C.

conjurer tant de maux par la parole, c'est par le carnage que vous videz vos querelles..... Hommes et cités, vous réduisez en esclavage les hommes et les cités les plus faibles.» Répondant à la pensée de tous les hommes éclairés de son temps et de son pays, Platon veut que sa République mette tout en usage pour éviter la guerre, et qu'elle ne la fasse qu'à la dernière extrémité, surtout contre des Grecs. Il introduit, jusque dans les violences qu'elle entraîne, la justice et l'humanité. « S'il survient, dit-il, des différends entre les Grecs, nous dirons qu'ils sont amis par nature, et que ce différend est une maladie, une division intestine qui trouble la Grèce, et nous donnerons à cette inimitié accidentelle le nom de discorde. Or si, lorsque la discorde s'élève dans un État, les citoyens ravageaient les terres et brûlaient les maisons les uns des autres, combien cette discorde serait funeste, et combien chaque parti se montrerait peu sensible aux intérêts de la patrie! S'ils la regardaient comme une nourrice et une mère commune, se porteraient-ils à de pareils excès? Les vainqueurs ne traiteraient-ils pas les vaincus comme des amis, auxquels ils ne feront pas toujours la guerre, mais avec qui ils doivent un jour se réconcilier?» Si la Grèce est la patrie commune, il ne faut donc pas, quand malheureusement la discorde vient à éclater, couper les arbres, arracher les vignes, incendier les maisons, massacrer les habitants. Le seul ravage qui soit permis, c'est d'enlever la récolte de l'année; et loin de traiter en ennemis tous les habitants d'une cité, hommes et femmes, vieillards et enfants, on ne doit punir que les auteurs de la querelle. Comment serait-il juste que des Grecs réduisissent des villes grecques en servitude? Ne devraient-ils pas défendre aux autres peuples de le faire? Et n'est-il pas monstrueux qu'un Grec ait des Grecs pour esclaves? Ce qui éternisait la guerre entre les cités helléniques et ce qui la rendait si acharnée,

c'était un funeste point d'honneur, qui ne permettait à personne de s'avouer vaincu et de laisser subsister les monuments de sa défaite. Platon ordonne à ses guerriers de ne point empêcher l'ennemi d'enlever ses morts, et il leur dit avec Euripide : « Laissez maintenant la terre recouvrir les cadavres : chaque chose est retournée aux lieux d'où elle est venue, l'esprit au ciel et le corps à la terre. Car ce corps nous ne le possédons pas en propre; nous ne faisons que l'habiter pendant la durée de la vie. Après, la terre qui l'a nourri doit le reprendre. » Platon défend de maltraiter et de dépouiller les cadavres : « Nous ne suspendrons pas, ajoute-t-il, dans les temples des dieux les armes des vaincus, surtout des Grecs, comme pour en faire des offrandes. Nous craindrons plutôt de souiller les temples en les ornant ainsi des dépouilles sanglantes de nos proches. » *

On aimerait que Platon fût allé plus loin, et qu'au lieu de s'arrêter à la Grèce, sa pensée se fût étendue à l'humanité. Mais s'il déclare que les Grecs sont naturellement amis et qu'ils sont unis par la fraternité du sang, il déclare aussi qu'ils sont naturellement étrangers et ennemis à l'égard des barbares. Sans partager absolument les préjugés de ses compatriotes à l'égard des étrangers, tout en soutenant que le roi de Perse est au moins aussi noble que le plus noble des Grecs, que les Égyptiens sont les plus sages des mortels, et qu'on trouve aussi des hommes vraiment divins chez les barbares, il accepte pourtant la division grecque de notre espèce en deux parties naturellement hostiles; et, si l'on rencontre chez lui l'amour non de telle ou telle cité, mais de la patrie, il est impossible d'y trouver l'amour de l'humanité. Et pourtant Platon, pour qui les êtres ne sont rien que par leur participation à l'Idée, ne parlait-il pas sans cesse

* T. II, Rép., 469 B; 471, C. — Aristoph., Lisist., 1130. — Eurip., Supp., 530.

de l'homme en soi, comme il parlait du bien et du beau absolus? Or, qu'est-ce que l'homme en soi, sinon l'humanité même? Il faut bien distinguer dans Platon la métaphysique et la morale: sa métaphysique est universelle; sa morale ne l'est pas. Il aurait pu, il aurait dû reconnaître l'unité du genre humain; mais ni sa philosophie, ni la logique ne l'élevèrent au-dessus des préjugés de ses compatriotes.*

Ce que nous disons de ce point particulier est vrai de toute la morale politique exposée dans la République et dans les Lois. Deux tendances s'y combattent sans cesse, l'esprit de cité et le sentiment de l'universel et du divin; et l'on a peine à comprendre comment deux tendances aussi contradictoires peuvent se rencontrer dans l'esprit d'un philosophe. Mais ce qui arriva à Platon est très-simple, pour peu qu'on y réfléchisse: il lui est arrivé ce qui arrivera toujours aux novateurs, qui, non contents de propager un esprit nouveau, veulent reconstruire de toutes pièces l'ordre social: il a fait du nouveau avec de l'ancien. Or, comme il ne voyait autour de lui que la Grèce et l'Asie: la Grèce agitée, mais vivant d'une vie puissante; l'Asie, grand corps sans vertu, dont toutes les forces étaient venues deux fois échouer contre une poignée de braves; il ne pouvait faire entrer dans la construction de son État que les éléments les plus énergiques et les plus essentiels de la cité grecque. Sa République, qu'est-ce autre chose que Lacédémone corrigée, perfectionnée, souvent exagérée, plus un sénat de philosophes. Il faut regarder en haut, nous dit Platon; il faut s'élever au-dessus de ces lois faites par des hommes, et de ces États qui ne sont que des factions organisées; et ce qu'on retrouve partout dans sa République et dans ses Lois, c'est l'esprit étroit, dur, cruel, intolérant, tracassier et mesquin de Lycurgue

* T. II, Rép., 470, C: Alc., 121, C; 122, C; t. III, Banq., 209, E.

ou de la petite cité grecque. Il assigne pour but à l'État les arts et les vertus de la paix, et l'éducation du citoyen qu'il forme est une éducation presque toute guerrière ; il estime que la tempérance est la condition de toute vertu, et les récompenses qu'il promet à ses guerriers sont dignes du pays des harems. Il met la raison au-dessus de toute institution et de toute loi politique, et il asservit la raison. Il veut faire des hommes parfaits, et il ne fait que des automates. Enfin, il s'indigne contre les particuliers qui rendent l'âme de l'esclave mille fois plus esclave à force de coups de fouet et d'étrivières, et les esclaves sont traités dans ses lois avec la plus insigne inhumanité. Lycurgue n'a pas moins pesé sur la pensée du philosophe politique, que Lacédémone sur la Grèce asservie. Le législateur n'avait compté pour rien la nature humaine. Platon n'établit la perfection et le bonheur de l'homme qu'en le dénaturant. Les enfants à Sparte étaient surtout enfants de la république : ils ne seront plus qu'enfants de la république ; tous les citoyens qui, par leur âge, peuvent être pères de ceux qui naissent, répandront sur eux cette affection qu'on n'a que pour ses propres enfants, et qui s'évanouit en s'étendant outre mesure. Les femmes, à Sparte, n'appartenaient, il est vrai, qu'à leurs maris ; mais, de fait, elles devenaient souvent communes, soit par l'effet de cette loi qui vous forçait de prêter votre femme à qui voulait en avoir des enfants, soit lorsqu'on détachait de l'armée une partie de la jeunesse pour aller prévenir ou réparer les pertes de la population. Faites un pas, et vous voilà arrivés à la communauté absolue des femmes. Chaque Spartiate avait son lot de terre qui ne pouvait être aliéné, mais dont les produits devaient en grande partie être mis en commun. N'était-il pas plus simple et plus conséquent d'abolir toute propriété ? Si une demi-abolition de la propriété et de la famille avaient produit de si beaux résul-

tats à Sparte, que ne devait-on pas attendre de la communauté des biens, des femmes et des enfants, de l'extirpation radicale du tien et du mien, ou de tout ce qui divise et corrompt les hommes? Ce n'est pas tout : la manie de tout réglementer semblait avoir été poussée à l'extrême par Lycurgue : Platon règle jusqu'à ce qui se passe dans la chambre nuptiale. Afin que les enfants soient sains et vigoureux, il prescrit le temps de la fécondité; si on le dépasse, il faut au moins que le commerce des époux soit stérile; si, par malheur, il en naît des enfants, ils doivent être supprimés, comme n'ayant pas eu le droit de naître; si, même dans le temps prescrit par le législateur, ces malheureux petits êtres naissent difformes, qu'ils meurent! L'État a besoin de soldats et de citoyens, non de bouches inutiles. Lycurgue n'avait pas chassé les poëtes de sa république; Platon les proscrit de la sienne, fussent-ils des Homère. Il ne doit pas y avoir d'autres hommes qui pensent librement dans l'État, que les magistrats chargés de défendre ou de revoir les lois: chaque citoyen n'est plus qu'un écho forcé des autres citoyens, et tous, du législateur. Il faut donc couper à la pensée ses trop libres ailes; et, s'il y a dans la république d'autres poëtes que le législateur, ce que Platon admet à grand'peine, ils seront soumis à la censure; et ce n'est plus à la vérité seule, mais à l'État, mais à des êtres faillibles comme eux, qu'ils devront compte de leurs pensées et de leur génie. Quiconque a raison contre les lois établies ou contre ceux qui les interprètent, est-il donc coupable? Quiconque sait penser de Dieu ce que tous les hommes devraient en penser, sera-t-il condamné à boire la ciguë comme Socrate? Platon n'hésite point : il proclame la religion d'État: quiconque a l'audace de ne pas y croire et de manifester sa pensée, doit être emprisonné dans un sophronistère, où il reçevra les leçons des magistrats; et s'il persiste dans son

incrédulité, qu'il périsse et que son corps sans sépulture soit jeté en dehors des frontières. Il ne manque plus qu'une inquisition régulièrement constituée. Et c'est un philosophe, et c'est le disciple de Socrate, et c'est celui qui a le plus éloquemment protesté contre la mort de ce sage, qui a pu mettre au jour de pareilles conceptions, ou les autoriser de son nom et de son génie!

Nous avons hâte de quitter ces erreurs du partisan de Lacédémone pour rentrer dans les hautes et pures spéculations du philosophe. Si la loi n'est que l'expression de la raison, comme la raison a son principe premier en Dieu, père de l'intelligence et de l'intelligible, la loi aussi a son origine en Dieu et dans l'éternelle vérité. Il faut donc que Dieu existe. « Mortels, s'écrie Platon, il est un Dieu; selon une ancienne tradition, il est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres; il marche toujours en ligne droite conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde; la justice le suit, toujours prête à punir les infracteurs de la loi divine. Quiconque veut être heureux, doit s'attacher à la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas.» Nulle part Platon ne prouve l'existence de Dieu; il l'admet comme un principe et une nécessité de notre intelligence. Il ne s'agit pas, dans le dixième livre des Lois, du Dieu suprême, mais de dieux tels que le soleil, que la lune et les étoiles, auxquels Platon accorde une âme et une intelligence. Aussi s'étonne-t-il qu'on nie l'existence de la divinité [1], lorsque l'univers est plein de dieux. Mais si Platon ne démontre point l'existence de Dieu, c'est que dans sa métaphysique il est inutile de le faire. Il part de l'opposition rationnelle et nécessaire de ce qui est réellement et de ce

1. Le mot neutre « le Divin » remplace souvent, dans les Socratiques, le terme populaire « les Dieux » : hypocrisie de mots, qui se perpétua dans toute l'antiquité grecque. On ne sait s'il s'agit de Dieu ou des Dieux.

qui devient ou paraît être, du parfait et de l'imparfait. Cette opposition est le fond de tout son système et, selon lui, de la raison. Que si elle est le fond même de la raison, à quoi bon chercher à démontrer l'existence de ces deux termes qui nous sont primitivement donnés comme corrélatifs et nécessaires ? Au-dessus du monde sensible, l'esprit conçoit nécessairement un autre monde, celui des intelligibles ou des Idées, et au sommet du monde des Idées brille d'une splendeur éternelle l'Idée du bien, d'où toutes les autres émanent. Le bien, dit Platon, est fort au-dessus de l'essence en perfection et en dignité ; le bien n'est point la vérité ni l'intelligence : il en est le père. De même que le soleil, qui est l'image visible du bien, règne sur ce monde qu'il éclaire et qu'il vivifie : de même le bien, dont le soleil n'est que l'ouvrage, règne sur le monde intelligible, qu'il enfante en vertu de son inépuisable fécondité. Le bien, c'est Dieu même dans ce qu'il a de plus essentiel. C'est vers cette perfection souveraine que la raison s'élance ; c'est à cette beauté infinie que l'amour aspire : « Beauté merveilleuse, s'écrie Platon, beauté éternelle, incréée, impérissable, exempte d'accroissement et de diminution ; . . . . beauté qui n'a rien de sensible, ni de corporel, comme des mains ou un visage ; qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans la terre, dans le ciel ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument en elle-même et par elle-même ; beauté de laquelle toutes les autres beautés participent, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, et la modifie en quoi que ce soit. » Voilà le Dieu de Parménide et d'Euclide, devant lequel la sagesse toute populaire de Socrate semble avoir reculé ; le Dieu infini, simple, éternel, immuable, dont on ne doit pas dire qu'il est, qu'il fut et qu'il sera ; car, selon la vérité, il faut seulement dire qu'il est ; et le temps n'est

qu'une mobile image de l'éternité immobile. Mais Platon ne s'arrête pas comme les Éléates et les Mégariques à cette sublime abstraction. Si son Dieu est le Dieu incompréhensible et ineffable dans son essence, il est aussi le Dieu bon, sage, tout-juste et tout-puissant, que l'humanité adore. Tout ce qui est marqué du caractère de l'être, toute perfection ou réalité qui comporte l'absolu, appartient à sa nature immense et universelle. Ainsi, «le beau, le vrai, le juste et toutes les autres Idées font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles.» Bien absolu, il est le père de l'être et, par conséquent, de la raison, ou plutôt il n'est que la raison qui, se possédant pleinement elle-même, engendre la vérité. «Eh quoi! dit Platon, nous laisserons-nous facilement persuader, qu'en réalité l'être absolu ne possède pas la vie, l'âme, l'intelligence, et que cet être auguste et saint ne vit ni ne pense, mais qu'il est sans intelligence et perdu dans l'immobilité?» Dieu est donc la lumière pure et immense dont il s'éclaire lui-même; car les Idées, ces exemplaires éternels des choses sensibles, ne sont que par lui, ne sont qu'en lui, ne sont que lui. En les contemplant dans son éternité, c'est lui-même qu'il contemple.*

Si telle est la nature de Dieu, on peut juger de son action sur l'univers. C'est lui qui a fait ce bel ordre visible que nous appelons le monde. Que cet univers soit réellement créé, qu'il ne soit qu'une émanation de l'être premier, ou qu'il subsiste par lui-même quant à sa substance : peu importe au sujet que nous traitons. Il nous suffit de savoir à n'en pas douter que Dieu en est le père, le seigneur, le sublime ouvrier et l'éternel géomètre. S'il l'a fait, ou bien s'il l'a simplement ordonné, c'est un effet de sa bonté,

* T. II, Lois, 715, E: 716, A; Rép., 507, A; 509, C; 517, B. C; 718, C; t. III, Banq., 211, A. B; Tim., 27, D; 29, C; 37, D; 38, B; Phèdre, 249, C; t. I, Soph., 248, E.

laquelle le porte à s'épancher pour ainsi dire en dehors de lui-même. «Disons la cause, écrit Platon, qui a porté l'auteur de toutes choses à produire et à composer cet univers. Il est bon, et dans celui qui est bon, il n'y a jamais aucune envie d'aucune sorte. Étranger à ce sentiment, il a voulu que tout fût, autant que possible, semblable à lui-même. Dieu voulant que tout fût bon et qu'il n'y eût autant que possible rien de mauvais, voyant en outre que toutes les choses visibles s'agitaient d'un mouvement confus et désordonné, les prit au sein du désordre et les soumit à l'ordre, pensant que cela était préférable. Or le meilleur des êtres n'a pu et ne peut faire que le meilleur des ouvrages». Il l'a donc fait selon son intelligence et selon sa bonté, l'œil toujours fixé sur les Idées ou sur le modèle éternel et immuable; il y a partout introduit l'ordre, la mesure, le nombre, la proportion et l'harmonie. Aussi peut-on dire que l'intelligence circule dans ce monde, et autour de ce monde partout présente sous la multiplicité des formes. C'est un sentiment digne de l'aspect de cet univers, du soleil, de la lune, des astres et de toutes les révolutions célestes qui se font avec un si admirable concert. Dieu qui a fait le monde, le soutient par sa puissance et sa volonté souveraines: «Dieux[1], issus de Dieu, lui fait dire Platon, ouvrages dont je suis l'artisan et le père, vous êtes indissolubles, parce que je vous ai formés et que je le veux. Tout ce qui a été composé, peut être dissous : mais il est d'un méchant de vouloir détruire une œuvre belle et bonne*».

Si Dieu conserve, soutient et gouverne ce monde sensible, peut-on croire qu'il ne s'inquiète pas de la partie la plus divine de son ouvrage, de celle qui certainement vient

1. Les astres et les Planètes.

* T. III, Tim., 19, A; 28, C; 29, D; 31, B; 37, C; 41, A. B; t. I, Phédon, 97, B-98, B; t. II, Phil., 28, C-31, A.

de lui quant à sa substance, lors même que tout le reste n'en viendrait pas? Non, c'est Dieu qui vivifie, qui échauffe et qui épure les cœurs : la vertu, est-il dit dans le Ménon, n'est qu'un don ou qu'une grâce de Dieu. Il y a plus : le monde moral est régi par des lois non moins inflexibles que celles du monde des corps. Sage simplement par rapport aux objets sensibles, Dieu est juste par rapport aux esprits. Nous avons déjà vu comment il est le principe de la justice et de la loi. Mais se pourrait-il qu'il négligeât ceux qui se conforment à ses décrets éternels, et qui, en obéissant à la justice, s'efforcent de lui ressembler? Quiconque est juste doit être heureux. «Mais pour celui qui se laisse enfler par l'orgueil, les richesses, les avantages du corps et les honneurs; pour celui, dont le cœur jeune et insensé est dévoré de désirs ambitieux, au point de croire qu'il n'a pas besoin de maîtres ni de Génies qui le guident, mais qu'il est en état de conduire les autres, Dieu l'abandonne à lui-même. Ainsi délaissé, il se joint à d'autres présomptueux comme lui; il secoue toute dépendance et met le trouble partout. Pendant quelque temps il paraît quelque chose aux yeux du vulgaire; mais la justice ne tarde pas à tirer de lui une vengeance éclatante. Il finit par se perdre, lui, sa famille et sa patrie». Que s'il échappe en ce monde à la vengeance divine, il trouvera dans l'autre un Dieu qui punit les méchants, comme il récompense les bons, selon leurs œuvres. C'est ce qu'il faut bien comprendre pour ne pas se laisser troubler par la prospérité fausse et trompeuse des méchants. Par une affinité divine entre la nature de Dieu et la nôtre, nous sommes instinctivement portés à reconnaître l'existence de Dieu et à l'honorer. Mais en voyant des hommes violents et impies s'élever de la plus basse condition jusqu'aux plus hautes dignités et même jusqu'à la tyrannie, ne voulant pas accuser Dieu de ces désordres, nous en venons à penser

qu'à la vérité Dieu existe, mais qu'il dédaigne de s'occuper des affaires humaines. Les apparences nous déçoivent, et nous ne voyons pas quel terrible tribut ces hommes heureux doivent un jour payer à l'ordre général.

Mais comment peut-on nier que la divinité s'occupe des choses humaines? Ou les dieux n'existent pas, ou ils sont bons et parfaits; et l'ignorance, la paresse, l'indifférence du bien sont incompatibles avec leur perfection. C'est en vain que l'on prétend, que l'homme est trop peu de chose pour que les dieux laissent tomber un regard sur lui. Les affaires humaines ne tiennent-elles pas à la nature animée? Et l'homme, n'est-il pas de tous les animaux celui qui honore le plus la divinité? Tous les animaux ne sont pas moins que le ciel, le bien et la possession des dieux. Il est donc contre toute vraisemblance que nos maîtres, étant très-attentifs et très-parfaits, ne prennent aucun soin de nous. Ce serait faire injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels. Ceux-ci à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent davantage à perfectionner leurs ouvrages dans toutes leurs parties; et le Roi du ciel, lorsqu'il peut prendre soin de tout, ne le ferait pas! «Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général. Mais tu ne fais pas attention que toute génération particulière se fait en vue du tout, et tu murmures, parce que tu ignores ce qui est le meilleur à la fois pour toi et pour le tout, selon les lois de l'existence universelle».*

Mais il est très-difficile, il est presque impossible de parler aux hommes du Dieu suprême : ils ne comprendraient pas. C'est pourquoi Platon, qui avait à cœur de ranimer les croyances religieuses à demi détruites, admet au-dessous de l'Être souverain, mais au-dessus de l'homme périssable,

* T. II, Menon, 99, E; 100, A. B; Lois, 716, A. B. C. D; 888, A. B. C. D; 899, D; 905, D.

des dieux et des démons qui ne meurent point, parce que Dieu l'a voulu. Mais il ne se contente pas, comme Socrate, d'écarter de ces dieux populaires toutes les faiblesses et les corruptions dont la fable les avait souillés; il les dégage encore du matérialisme de la théogonie grecque. La cause la plus profonde de l'athéisme et de l'impiété, ce n'est pas, comme on serait porté à le croire, l'amour du plaisir et les passions effrénées; c'est une ignorance affreuse qui se déguise sous le nom de sagesse. On croit qu'il n'y a de réel que les corps, et cette opinion a sa source dans les écrits des anciens théologiens. Que nous disent-ils, en effet, au sujet des dieux? La première chose qui ait existé, c'est, selon leurs récits, le ciel et les autres corps. Puis, à quelque distance de cette première origine, ils placent la génération des dieux, ils racontent leur naissance et les traitements qu'ils se sont faits les uns aux autres. Or, comment ne serait-on pas porté à l'athéisme, lorsque l'on croit que l'âme est postérieure à la matière et que les dieux sont fils du chaos et de la nuit? Ce qu'il faut que l'on sache, c'est que les dieux qui animent les astres sont issus du Dieu premier, et le plus pur, le plus bel ouvrage de ses mains; c'est que l'âme étant antérieure au corps, la volonté, les raisonnements, les opinions vraies, la prévoyance et tous les mouvements de l'âme précèdent, dans l'ordre de l'être, les actions et les réactions corporelles. Les dieux sont des âmes plus sublimes que l'âme humaine, qui n'ont pu sortir ni de la nuit ni du chaos, comme le chante Hésiode, mais qui doivent leur existence à celui qui est le père immatériel de l'être, de l'intelligence et de la vérité. Nous n'insisterons pas sur cette partie secondaire du Platonisme. Ce que nous en avons dit suffit pour montrer que, loin de vouloir tromper les hommes par des impostures, le disciple de Socrate s'efforce d'élever les croyances populaires jusqu'à l'opinion vraie

fondée en raison, c'est-à-dire jusqu'à ce qui approche le plus de la pure vérité. S'il n'ose pas espérer d'entraîner avec lui le vulgaire jusque sur les hauteurs pures et sereines du spiritualisme, il ne veut pas du moins que ses pensées demeurent ensevelies dans un matérialisme grossier qui les dégrade. Aussi, lorsqu'il dit que ce serait folie de penser à renverser l'ancien culte, il ne faut pas croire, comme l'insinue Bossuet, qu'il accepte toutes les extravagances et toutes les impuretés du polythéisme[1]. Car, non-seulement il dépouille les anciens dieux de tout ce qui pourrait être un objet de scandale et de mauvais exemple; mais il les dégage encore de tout ce qui pourrait retenir les esprits dans les idées sensibles et matérielles. Nulle part dans les concessions que son bon sens fait à la faiblesse des intelligences vulgaires, on ne trouvera rien qui rabaisse la pensée de l'homme, ou qui contredise le spiritualisme et la moralité des plus hautes doctrines.*

L'homme, dit Platon dans le Timée, est un animal religieux; il est donc fait pour connaître et adorer Dieu, et l'athéisme doit être considéré comme la plus funeste des maladies de l'âme. Trois manières d'honorer Dieu : il faut lui obéir, il faut se confier en lui, et s'il se peut, il faut connaître son adorable perfection. Il faut lui obéir, parce qu'il est notre père et notre maître. Or, lui obéir, c'est être vertueux. La vertu, telle est la véritable obéissance, et le saint sacrifice qu'il faut offrir à Dieu. Quant aux présents de l'impie, ils sont un outrage à sa sainteté et à son incorruptible justice. Il est bon pour l'homme vertueux d'offrir aux dieux des sacrifices et de communiquer avec eux par des prières

1. L'Eutyphron, et les livres I (577, D - 383) et II (386 - 392, D) de la République sont consacrés à la condamnation des fables scandaleuses des poëtes.

* T. II, Lois, 886, A. B. C. D. E; 888, E; 889, D; 895, B; 886, C; 887, C; 889, B; t. III, Tim., 41, A.

et par un culte assidu. C'est le contraire pour le méchant. Est-ce obéir à Dieu et le servir que de vouloir le gagner par des présents? Les sacrifices de l'homme de bien affermissent sa vertu. Mais faire semblant de remédier au mal après qu'il est commis et le commettre de nouveau, loin d'être une vertu, n'est qu'une impiété et qu'un sacrilége. Il faut se confier à Dieu et s'en remettre à sa Providence paternelle et juste du soin de notre sort. Car il sait mieux que nous ce qui nous est utile et ce qui nous est bon. Aussi ne doit-on pas demander aux dieux, ni désirer avec empressement que les événements suivent notre volonté, mais plutôt que notre volonté elle-même suive toujours la raison. Aussi ne doit-on souhaiter dans ses prières ni des enfants, ni des richesses, ni le pouvoir, ni une longue vie. Il faut demander simplement la sagesse et ce qui est bon pour nous. Une fois que nous sommes pénétrés de ces sentiments, il n'y a rien de plus salutaire et de plus fortifiant pour notre faiblesse que d'invoquer Dieu au commencement de toutes nos entreprises, que de le faire intervenir dans tous les actes importants de notre vie. Il est donc bon que la naissance de l'homme, que le mariage, que la mort et que tous les actes publics soient précédés et sanctifiés par des cérémonies religieuses. Tout doit commencer par la prière et se faire sous les auspices de la divinité.

Tout homme peut rendre à Dieu ce culte de soumission et de pieuse confiance. Mais heureux celui qui, soulevé loin de la terre par l'amour et par la philosophie, entrevoit un instant la beauté éternelle! Il jouit des prémices de la vie bienheureuse; il sent un avant-goût du ciel; il est éclairé d'un rayon de la vraie lumière. « O mon cher Socrate, dit Diotime dans le Banquet, si quelque chose donne du prix à la vie humaine, c'est la contemplation de la beauté absolue; et si jamais tu y parviens, que te sembleront auprès et l'or

et les parures, et les beaux enfants dont la vue maintenant te trouble et te charme à tel point, toi et tant d'autres, que pour voir sans cesse ceux que vous aimez, vous seriez prêts à vous priver du boire et du manger, et à passer votre vie dans leur commerce et leur contemplation ? Mais que pourrions-nous penser d'un mortel, à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines et de toutes les autres vanités périssables, la beauté divine et absolue ? Penses-tu que ce fût une vie misérable que d'avoir les regards tournés de ce côté, que de jouir de la vue et du commerce d'un pareil objet ? Ne crois-tu pas, au contraire, que cet homme étant le seul ici-bas qui perçoive le beau par l'organe auquel le beau est perceptible, pourra seul engendrer non pas des fantômes de vertus, puisqu'il ne s'attache pas à des fantômes, mais des vertus véritables, puisque c'est à la vérité qu'il s'attache ? Or, c'est à celui qui enfante et nourrit la véritable vertu, qu'il appartient d'être chéri de Dieu, et si quelque homme doit être immortel, c'est surtout celui-là.» Mais, hélas ! ce bonheur n'est pas, en général, fait pour l'homme. C'est ici-bas une terre de labeur et de purification. Il suffit qu'on honore et connaisse Dieu dans la mesure de ses forces, qu'on se confie pleinement à lui, et qu'au-dessus des ténèbres et des misères de cette vie plane la divine espérance, qui est comme la nourrice des mortels. Car tout n'est pas fini en ce monde avec la dissolution du corps : l'âme est immortelle.*

Platon prouve l'immortalité de l'âme, d'abord par sa spiritualité, ensuite par son affinité avec le divin, et enfin par

* T. III, Tim., 41, E; t. II, Lois, 687, C. D. E; 716, C; 717, B; 905, D; 907, C; 908, D; 909, A. B. E; 910, A. B; Rép., 496, E; t. III, Banq., 211, D-212, B.

le principe moral, qui veut impérieusement que le vice soit puni et la vertu récompensée.

Si l'âme est distincte du corps, la mort n'est que la séparation des deux substances, et la dissolution de l'une n'entraîne pas la dissolution de l'autre. L'âme est indissoluble, parce qu'elle est une et simple. Mais, disait-on, si l'unité de l'âme n'était qu'une harmonie, ne faudrait-il pas qu'elle pérît avec le corps qui se déconcerte? « Ne pourrait-on pas dire, Socrate, comme tu le dis de l'âme, que l'harmonie d'une lyre est quelque chose d'invisible, d'incorporel et de divin, quoique la lyre et les cordes soient des choses composées et d'une nature terrestre et mortelle? Par conséquent, lorsqu'on a mis la lyre en pièces, ne pourrait-on pas, en raisonnant comme tu le fais, soutenir que l'harmonie subsiste encore et n'a point péri? » Or, qu'est-ce que l'âme, selon l'opinion la plus générale? C'est un mélange et une harmonie des éléments divers combinés dans de justes proportions. Mais, répond Socrate, si l'âme n'était qu'une harmonie et non pas une vivante unité, loin de commander aux éléments qui la composent, elle leur obéirait. « Quoi donc! ne voyons-nous pas que l'âme gouverne à son gré tous les éléments dont on la dit formée, qu'elle leur résiste pendant presque toute la vie, et qu'elle manifeste de mille manières son autorité sur eux, réprimant les uns par la fatigue au moyen de la gymnastique, ou par la douleur au moyen de la médecine, réprimant les autres avec plus de douceur, menaçant ceux-ci, avertissant ceux-là, et parlant au désir, à la colère et à la crainte, comme à des êtres d'une autre nature qu'elle. » Non, l'unité de l'âme ne saurait être une harmonie, un simple rapport. Si donc la nature de l'âme consiste dans l'unité et la simplicité, elle n'a rien à craindre de la dissolution du corps, et elle n'est pas nécessairement ensevelie sous ses ruines. Mais si elle ne périt pas par un coup parti

du dehors, n'a-t-elle pas en elle quelque principe de corruption et de mortalité? Or, on ne voit pas que le vice, la seule corruption à laquelle elle soit sujette, la détruise et la fasse périr.

En second lieu, les vérités éternelles ou les Idées qui sont simples, indissolubles, immuables, sont l'objet naturel de l'esprit de l'homme. Il est donc analogue ou conforme à des choses qui ne changent point, et, grâce à cette conformité, il a en lui un principe de vie immortelle. Tel est, réduit à ses termes les plus simples, l'argument principal développé dans le Phédon. Platon le complique de l'hypothèse d'une vie antérieure. Ces Idées, que conçoit la raison, n'existent point ici-bas dans leur simplicité et leur pureté essentielle. La raison n'en saisit que quelques débris informes à travers les objets sensibles, et comme le vêtement de Simmias nous rappelle Simmias, ces débris font revivre en nous le souvenir des Idées. Nos pensées les plus pures ne sont que des réminiscences. Il faut donc que l'âme ait déjà vécu dans le monde des Idées, et qu'elle soit non-seulement immortelle, mais éternelle. Ce n'est là qu'une brillante hypothèse, j'en conviens; mais elle recèle, ce me semble, un sens profond. L'âme aspire irrésistiblement à l'éternel; mais ici-bas l'objet de ses désirs fuit sans cesse devant elle et se dérobe à ses prises. Si ce désir de l'éternel ne peut être satisfait en ce monde, si la vie n'est qu'une purification, qui nous prépare à la possession de l'objet aimé, comment serait-il juste que nous ne finissions point par le posséder et par en jouir? Tant de puissantes aspirations seraient-elles déçues? Tant de vertu, tant de travail pour rendre nos âmes dignes du bien et de la vérité, n'aboutirait-il qu'au néant? Puisque ce corps grossier est toujours un obstacle entre nous et notre objet, lorsque l'âme, dégagée des organes, sera libre et toute à elle-même, n'atteindra-t-elle pas enfin ce qu'elle

a si ardemment et si vainement poursuivi? «L'âme, dit Platon, est très-semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple et toujours le même. Étant telle et de telle nature, lorsqu'elle sort du corps, sans en rien entraîner après elle, elle se rend vers ce qui est immatériel comme elle-même, et ce but une fois atteint, elle entre en possession du bonheur véritable, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours désordonnés et de tous les autres maux attachés à la condition mortelle, et, comme on le dit des initiés, elle passe véritablement sa vie avec les dieux.»

Quelle que soit la hauteur de ces pensées et la profondeur de ces raisonnements, je regrette que Platon n'ait pas insisté davantage sur une preuve plus simple, sur la preuve morale proprement dite. La croyait-il trop populaire et plus vraisemblable que vraie? Je ne sais; mais il ne l'indique jamais qu'en passant, ou bien il la relègue dans ces mythes magnifiques qui terminent la République, le Gorgias et le Phédon. C'est là seulement que l'on voit les âmes récompensées ou punies, et que l'on reconnaît sous le voile de la fable la nécessité de la récompense ou de l'expiation. Platon avait pourtant établi avec assez de force la relation étroite et nécessaire du mal avec le malheur, du bien avec la félicité, pour en conclure que si ce principe ne reçoit pas en ce monde son application exacte et rigoureuse, il doit la recevoir dans une autre vie. Quoi qu'il en soit, il est évident que l'immortalité de l'âme avec ses peines ou ses récompenses est nécessaire à sa morale. Aussi ses dialogues sont-ils pleins d'allusions aux biens ou aux maux que la justice de Dieu réserve à nos vertus ou à nos vices. «Lorsque l'âme, dit-il dans les Lois, a fait des progrès marqués, soit dans le bien, soit dans le mal, par une volonté ferme et soutenue; si c'est dans le bien et qu'elle se soit attachée à la divine vertu jusqu'à en devenir divine comme elle,

alors elle reçoit de grandes distinctions, et du lieu qu'elle occupe, elle passe dans une autre demeure toute sainte et bienheureuse; si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état. Telle est, mon cher fils, la justice des habitants de l'Olympe...... Ni toi, ni qui que ce soit, ne pourra jamais se vanter de s'être soustrait à cet ordre fait pour être observé plus inviolablement qu'aucun autre, et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échapperas jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer jusqu'aux abîmes de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel.» Il est impossible d'affirmer plus fortement cette vérité; mais Platon ne la traite guère, en général, que comme une ample matière à de beaux mythes poétiques.

Il faut lui savoir gré de n'avoir pas dédaigné les vieilles traditions du genre humain, et d'en faire partout comme le complément de sa philosophie. Car il les acceptait d'ailleurs avec toute la liberté d'un esprit parfaitement sincère. Il corrigeait donc, il épurait la croyance à une vie future, comme il spiritualisait le polythéisme en l'admettant. Homère, Hésiode, Orphée, Musée et tant d'autres ont raison de nous promettre une autre vie; mais quelle pauvre idée ils nous en donnent! Les poëtes, dans leur naïve puérilité, ne sauraient imaginer des biens supérieurs aux amusements de la lutte, de la course, du disque, et à toutes les vanités de la terre. «Un ciel toujours pur, nous dit l'un d'eux, éclaire nuit et jour la paisible demeure des justes; là ils passent des moments heureux...... Et ceux dont les âmes habitèrent trois fois successivement le séjour de la lumière et celui des enfers sans jamais commettre l'injustice, ont parcouru la route que traça Jupiter, et parviendront bientôt au royaume de Saturne, dans les îles fortunées, que les zéphirs de l'Océan rafraîchissent de leur douce haleine; là

des bosquets parfumés ombragent le cours des ruisseaux, et les prairies sont émaillées de mille fleurs, dont les habitants de ces demeures tressent des couronnes pour orner et leur sein et leur front. » Les mystagogues ne sont pas plus inventifs. Ils appellent bien les vivants les morts d'en haut ; ils disent bien que le soleil et la lune ne brillent que pour les initiés de l'autre monde, et que si nous sommes éperdument épris de la lumière terrestre, c'est par inexpérience d'une autre vie et par ignorance de ce qui se passe aux enfers. Mais quand ils en viennent à décrire le bonheur des initiés, ils ne savent que les asseoir, couronnés de fleurs, au banquet des justes, et que leur faire passer tout le temps à s'enivrer, comme si une ivresse éternelle était la plus belle récompense de la vertu. C'est la claire vue de la vérité, c'est la possession de la beauté éternelle, c'est la contemplation du bien absolu qui fait la vie des justes et des bienheureux. *

Il résulte de cette vérité deux belles et importantes conséquences : c'est qu'il faut espérer plutôt la mort que la craindre; c'est qu'il faut prendre soin de l'âme non-seulement pour cette vie, mais pour l'éternité.

Si vous exceptez le cas où la mort immortalise celui qui tombe sur le champ de bataille, et où la gloire plane sur le tombeau pour en dissimuler l'horreur, vous trouvez partout chez les écrivains grecs un grand attachement pour la vie et une sorte d'amour et de faiblesse pour l'éclat si beau du jour. Un seul parmi les héros de la tragédie grecque voit arriver sa dernière heure avec une sorte de joie et d'enthousiasme sombres. C'est Œdipe saluant comme un sauveur

* T. I, Phédon, 64, E; 72, E; 76, C; 78, B; 81, B; 85, E, 88, C; 92, E; 95, B; 115, C. D. E; t. II, Rép., 608, E; 612, B; Lois, 904, A; 905, C, t. III, Tim., 42, A. B. C. D. — Pind., 2e olymp. — Aristoph., Gren., 185; 420, 454. — Eurip., Phén., 194-198.

l'éclair de Jupiter, qui lui annonce la fin de ses calamités. Platon veut qu'on aime la mort comme la première aube de la véritable vie. Persuadé que Pluton n'est pas un dieu terrible et cruel, mais qu'il est au contraire le bienfaiteur du genre humain; qu'il n'est pas le Dieu des ténèbres, mais le Dieu de la vraie lumière; qu'il ne retient pas violemment les âmes dans son empire, mais qu'il les retient par la chaîne la plus douce et la plus puissante, par le désir de devenir meilleures dans sa société, le sage n'aspire qu'au moment de se réunir avec lui. Non, l'union de l'âme et du corps n'est sous aucun rapport plus avantageuse que leur séparation; non, l'homme de bien ne nourrit pas de plus belle espérance que celle de la mort, qui le délivre enfin du corps et de sa folie, et qui le laisse tout entier à la jouissance d'un bien immatériel et sans fin.

D'un autre côté négliger son âme, c'est courir un grand risque. «Si la mort était la dissolution et l'anéantissement de tout l'homme, le méchant aurait trop à gagner d'être en même temps délivré de son corps, de son âme et de ses vices. Mais puisque l'âme est immortelle, elle n'a d'autre moyen d'échapper aux maux qui attendent le méchant, elle n'a d'autre salut que la sagesse et la vertu. En effet, lorsqu'elle se rend dans l'autre monde, elle n'emporte avec elle que ses actes intellectuels et moraux, qui lui sont une source des plus grands maux ou des plus grands biens dès le premier instant de son arrivée». Songeons un peu à ce qui arrive à tant d'hommes aux approches de la mort. Ils se sont raillés toute leur vie de ce qu'on raconte des enfers et des châtiments qui y sont réservés à l'injustice. Mais lorsqu'ils sont sur le point de mourir, se sentant plus près de ces lieux redoutables, ils éprouvent des terreurs inconnues qui viennent souvent troubler leur sommeil et qui les agitent même éveillés; ils tremblent et sont tout transis, s'ils ont à

se reprocher quelque chose. Pour ne pas éprouver ces craintes et ces repentirs peut-être tardifs, pour envisager la mort avec une sérénité pleine d'une belle espérance, il faut, tandis que nous le pouvons encore, corriger, purifier, améliorer nos âmes ; au moment de la mort, il serait trop tard. En vain nous compterions sur nos parents, sur nos amis, sur nos richesses ou notre éloquence. Les dieux des enfers sont sourds et inflexibles. Notre vie tout entière ne doit être qu'une préparation, qu'une méditation sans fin de cet instant fatal. Car nul n'entrera souillé dans les demeures pures et bienheureuses.*

Le fonds des doctrines morales de Platon est très-simple : c'est l'opposition de l'invisible et du visible, du divin et du terrestre; l'amour de l'un, le mépris, et, je pourrais dire, la haine de l'autre. Tout roule sur cette opposition. L'homme est placé entre le ciel et la terre; par le corps, par les sens, par les désirs charnels et par cette intelligence bâtarde, qui vient de l'union de l'âme et du corps, il tient à cette terre de mort, qui est le lieu de son exil; par l'intelligence pure et par l'amour, par le souvenir et le regret de l'idéal, il touche au ciel qui est sa vraie patrie. S'il s'identifie par ses désirs et par ses pensées à ce qu'il a en lui de terrestre et de mortel, il s'abaisse, il se dégrade, et, autant qu'il est possible, il périt. S'il s'unit au contraire par la raison à la vérité éternelle, par l'amour à la suprême beauté, il aspire et il arrive à son salut, je veux dire, à l'être et la vie véritables. C'est pourquoi la tempérance et la force sont des vertus réelles. En nous détachant du corps, elles nous aident à réparer et à renouveler en nous le vrai homme, qui est l'homme intérieur; elles nous permettent de nous

* T. I, Crat., 403, A. B. C. D. E; Phédon, 69, B. C. D.; 81, A; 84, B; 107, B; 108, C; Gorg., 526, B. D. E; 527, B. D. E; t. II, Lois, 828, D; 947, C. E; 959, A. B. C; Rép., 330, D, E; 331, A. B.

tourner du côté de notre patrie, et de respirer l'air du ciel, qui seul nourrit et vivifie les âmes. La sagesse et l'amour pur font le reste, et nous vivons déjà comme des dieux dans ce corps mortel, en attendant que, entièrement affranchis des liens qui nous appesantissent et nous enchaînent dans les choses mobiles, nous nous envolions à l'Éternel sur l'aile de la raison et de l'amour. Ces vertus d'ailleurs mettent en nous la perfection de l'harmonie ou de l'unité, c'est-à-dire, la véritable justice, et du même coup elles introduisent la concorde et la paix entre les hommes. Car pourquoi nos querelles, nos procès, nos discordes civiles et nos guerres? C'est qu'ignorants des vrais biens, nous ne convoitons que ces biens mensongers, que l'un ne peut posséder sans que les autres en soient privés.

Celui-là seul est en paix avec les autres et avec lui-même qui, maître de ses sens, de ses désirs et de sa colère, laisse là les vanités périssables pour n'aspirer qu'au bien suprême, qui peut se donner à tous sans se partager et sans décroître. Dieu, voilà l'objet et la fin des aspirations de la vertu, comme le principe de l'ordre et de la justice. C'est donc en lui et par lui que la vertu et la félicité se consomment. Heureux ceux qui peuvent vivre dans la pensée et l'amour de ce souverain bien: les hommes tempérants et justes, les sages législateurs, les amants et les philosophes! Plus ils s'attachent au vrai et au bien, plus ils goûtent ici-bas de pures et solides joies, et ont droit d'espérer dans l'autre vie une béatitude sans mélange!

A ne considérer que ces idées générales, qui font la gloire de Platon et qui lui ont valu le nom de divin, il est impossible de dire ce qu'il doit à la Grèce. Mais ce n'est point là Platon tout entier; il y a en lui deux hommes: le philosophe et le citoyen grec, qui ne s'accordent pas toujours parfaitement ensemble. Ce sont ces deux hommes qu'il faut

examiner à part, afin d'apprécier justement Platon, et de se rendre compte du peu d'influence qu'il dut exercer sur son siècle.

Une chose dont on parle beaucoup sans la bien comprendre, c'est ce qu'on a appelé les utopies de Platon. Sont-elles donc sorties de toutes pièces de son cerveau? S'il méconnaît les institutions les plus naturelles et les affections les plus saintes pour courir après une unité chimérique dans l'État; s'il met la discipline la plus étroite à la place du libre développement de nos facultés, et qu'il dresse les citoyens de sa République plus comme des automates que comme des hommes; s'il mutile notre nature et sacrifie en toute circonstance l'individu à l'État; s'il paraît saisi d'une manie presque puérile de tout réglementer: c'est, dit-on, qu'enivré de l'éternel, il a prétendu établir dans le monde une unité incompatible avec la multiplicité des choses contingentes, une immobilité inconciliable avec la mobilité de l'esprit humain. On nous apprend comment il a pu se laisser séduire par ces chimères; on ne nous montre pas d'où elles lui viennent. Or, Platon est moins chimérique, selon nous, pour avoir imaginé d'irréalisables utopies que pour avoir imité et poussé jusqu'à l'extrême des institutions trop réelles. Aveuglé par l'engouement général pour Sparte, par son éducation et son caractère aristocratique, par son mépris et sa haine pour la turbulente liberté des États populaires, il crut trouver l'idéal des gouvernements dans un mélange de l'aristocratie guerrière de Sparte et de la théocratie de l'Égypte. La discipline et l'immutabilité, voilà les signes de la perfection d'un État et son salut. Il renouvela donc la caste, en lui ôtant ce qu'elle a d'inique et d'exclusif; il resserra, pour le fortifier, l'esprit déjà si étroit de la cité dorienne; il adopta toutes les institutions qui pouvaient comprimer la liberté individuelle au profit de la domination de l'État,

et comme cette domination ne pouvait s'accommoder de l'homme tout entier, il mutila impitoyablement la nature humaine en généralisant les tendances communistes de la législation de Lycurgue. Que toutes ces erreurs politiques se concilient assez bien par certains côtés avec l'esprit général de la philosophie de Platon, je ne le nie pas, malgré les contradictions nombreuses que j'ai déjà signalées. Mais je ne saurais convenir qu'elles en dérivent nécessairement. A quoi bon chercher une origine métaphysique à des égarements qui s'expliquent par les préventions et par les passions de l'homme? Platon haïssait la démocratie, et c'est pourquoi il admirait Sparte. Platon était ennuyé du mouvement d'Athènes, et c'est pourquoi il ne trouvait pas même Sparte assez immobile, et s'enfuyait, pour éviter la vive démocratie du Pnyx et du Pirée, jusqu'à la théocratie de l'Égypte et de l'Inde. Puis, par un de ces sophismes si naturels à la passion, il trouvait dans ses conceptions métaphysiques les plus abstraites une justification de ses haines et de ses préférences politiques. Chercher au delà, c'est supposer que Platon était un pur esprit et n'était pas un homme. Celui qui ne faisait grâce à aucun des grands citoyens d'Athènes, et qui calomniait Salamine parce que cette victoire n'était pas due à la grosse infanterie de Sparte[1], était-il plus exempt que nous de l'aveuglement des passions? Nous avons montré que toutes les utopies platoniciennes n'étaient que des institutions de Lycurgue idéalisées. Elles n'étaient donc pas de simples rêves d'une imagination chimérique, et si elles appartiennent à Platon, c'est parce qu'il eut le tort de les prendre sous la protection de son génie. Prenez, au contraire, ces principes abstraits où l'on dit qu'il se perd dans les nues, et l'utopie fait place aux plus sublimes vérités.

1. Il n'est pas jusqu'à la langue attique que ses goûts antidémocratiques ne taxent de démagogie et de corruption.

Lorsque Platon se trompe, il est presque toujours égaré par les faits : c'est la réalité ou l'histoire qui le fascine. Lorsqu'au contraire, il s'élève sans peine aux conceptions les plus hautes, il n'est soutenu que par la philosophie. J'insiste sur ce point. Car lorsqu'on parle de Platon, c'est presque toujours comme d'un rêveur que des abstractions creuses ont comme ensorcelé; et, tout au contraire, il ne marche avec sûreté que lorsqu'il s'appuie sur ces abstractions, que les esprits légers sont toujours prêts à condamner sans appel. Est-ce lorsque Platon établit de la manière la plus ferme les principes mêmes de la morale, ou lorsqu'il construit sa République à moitié spartiate, à moitié égyptienne, qu'il est possédé de chimères? Il a parlé en termes aussi profonds que magnifiques du premier Être et de ses adorables perfections. Il a fait remonter jusqu'à cet Être immuable le principe des lois, de la justice et de la vertu. Il a montré plus éloquemment que personne la relation indissoluble qui unit le bien et la récompense, le mal et le châtiment. Il a proclamé avec une force incomparable la nécessité de la pénitence et de l'expiation. Il n'a cessé de répéter que la constitution et les lois des États doivent être fondées non sur des conventions éphémères, non sur la brutalité du fait, non sur la volonté arbitraire du plus fort, peuple ou tyran, mais sur la nature humaine elle-même et sur l'idée primordiale du bien. Il a reconnu comme un droit naturel l'empire de la raison dans le gouvernement des cités. Il a enseigné le seul culte qui convienne à des êtres raisonnables et à celui auquel il s'adresse. Enfin, il a révélé aux hommes la beauté du monde invisible, l'immortalité de l'âme et la divine espérance. Est-il une seule de ces idées qui soit morte? En est-il une seule qui n'ait été reprise par les plus grands penseurs? En est-il une seule qui existât avant lui, je ne dis pas en Grèce, mais dans le monde, avec cette pure

lumière et cette spiritualité, dont Platon les a entourées? Voilà le vrai Platon; voilà ce qu'il a sinon inventé (car, Dieu merci! la vérité ne s'invente pas de toutes pièces), au moins éclairci, approfondi, établi par des raisons aussi claires que la lumière du jour, aussi solides que l'airain et le diamant. L'utopiste en Platon, c'est le Grec, c'est l'homme qui a plus consulté les institutions de son pays et sa mauvaise humeur contre Athènes que sa raison. Et, chose étrange! les rêves qui l'ont fait regarder comme le prince des esprits chimériques ont presque tous été des réalités en Grèce. Tant on juge mal les hommes, lorsqu'on ne les voit qu'à distance et qu'on les sépare du milieu dans lequel ils ont vécu.

Ces considérations nous mettent à même de conjecturer l'influence de Platon. Nous aimerions à ne pas donner des résultats purement négatifs, mais la vérité nous y force. Est-ce, en effet, l'utopiste du passé ou le précurseur de l'avenir qui pouvait beaucoup modifier les institutions ou les hommes?

La Grèce, qui n'avait plus rien à craindre d'Athènes, ne pouvait consentir à recevoir ni le joug, ni les institutions de Sparte. Quand cette république égoïste et artificieuse n'eût point démérité de la patrie commune par son alliance avec les Perses et par le funeste traité d'Antalcidas, la Grèce avait un trop vif instinct de la civilisation, elle aimait trop les arts et la pensée, pour retourner en arrière jusqu'à cet état de demi-barbarie, que le philosophe proposait comme l'idéal de la perfection. Sparte était aussi haïe par le plus grand nombre, qu'elle était admirée par quelques-uns. Si quelques *laconisants* ne voyaient dans cette ville que des demi-dieux, le plus grand nombre pensait avec Euripide, que, si l'on ôtait aux Spartiates la valeur et la gloire des armes[1], il ne leur restait plus que la cruauté et un caractère plein d'ambition et d'artifice. On éprou-

1. C'est aussi le mot d'Aristote sur Sparte.

vait chaque jour, avec quelle vérité ce poëte les avait caractérisés, lorsqu'il disait dans son Andromaque : «Oh, de tous les mortels les plus odieux au genre humain, habitants de Sparte, conciliabule de perfidies, rois du mensonge, artisans de fraude, pleins de pensées tortueuses et perverses! Quel crime est inconnu parmi vous? Où voit-on plus de meurtres? N'êtes-vous pas avides de gains honteux? Ne vous prend-on pas toujours à dire une chose et à en penser une autre?» Il ne faut pas seulement voir dans cette répulsion des Grecs pour Sparte la haine de ses injustices et de ses violences; il s'y cachait encore un sentiment profond de haine pour la barbarie. Qu'avait donc produit cette ville si vantée? Où étaient ses artistes et ses poëtes, ses historiens, ses orateurs et ses philosophes? Où étaient ses fêtes, auxquelles la Grèce entière était conviée? Quelles étaient ses écoles, dans lesquelles toute la jeunesse grecque venait se former et s'instruire? Quels monuments immortels pouvait-elle étaler à l'admiration des siècles? Qui pouvait citer ses chefs-d'œuvre intellectuels, délices et lumière de l'esprit humain? Elle n'avait produit que de vaillants soldats pour le malheur de ses voisins; et, de l'aveu même de Platon, elle était moins une ville policée, qu'un camp de soldats violents et oppresseurs. Nul n'ignorait d'ailleurs que la constitution de Sparte ne se soutenait à l'intérieur que par l'espionnage et la tyrannie ombrageuse des éphores; qu'on se débarrassait, de temps en temps, de la crainte qu'inspiraient les ilotes, par des massacres en masse; que plus d'une conspiration n'avait été étouffée que dans le sang des citoyens furtivement versé, et qu'enfin ceux qui ne remuaient pas n'aspiraient qu'à des commandements à l'extérieur, pour respirer de la gêne et de l'oppression du dedans. Ajoutez que le sentiment de la patrie grecque commençait à dominer dans les meilleurs esprits, et que l'on comprenait enfin que ce qui avait fait tous les malheurs de la Grèce, c'était précisément cet esprit de cité que

Platon voulait organiser plus fortement même qu'à Lacédémone. On peut donc avancer que par ce côté Platon était impuissant, parce qu'il s'efforçait de ressusciter ce qui était déjà mort ou ce qui se mourait. Aussi le résultat le plus clair de ses efforts et de ses idées politiques était-il d'entretenir le mécontentement de toutes les âmes orgueilleuses et chagrines contre la démocratie. *

Ce n'est pas cependant ce que nous disent les anciens. Athénée, ce pauvre zoïle de Platon, rapporte qu'il sortit de son école moins de législateurs et de philosophes, que de tyrans. Selon Diogène, Cyrène lui demanda des lois. Plutarque nous apprend que Dion partit de l'académie pour délivrer la Sicile; Python et Héraclide, pour affranchir la Thrace de la tyrannie de Cotis; Aristonyme, Phormion et Ménandre, pour donner une constitution et des lois aux Arcadiens, aux Éléens et à Pyrrha. Mais nous ne voyons pas que les tyrans, dont parle Athénée, aient ajouté aux maux de la Grèce, ni que les libérateurs et les législateurs, que nous cite Plutarque, l'aient sauvée. Nous ne voyons pas surtout ce qu'ils apportaient, ce qu'ils auraient pu apporter de nouveau dans l'ordre social de leur pays. Si nous jugeons des autres par Dion, c'étaient peut-être de grandes âmes, mais d'assez pauvres esprits. Dion fut un de ces tyrans antipopulaires, comme les réclamait Platon pour faire triompher le parti des meilleurs. Entêté de préjugés aristocratiques, il ne savait pas trop ce qu'il voulait, et n'eut pas même le triste mérite d'être un tyran habile et résolu. J'ignore si Dion et les autres personnages de cette sorte s'inspirèrent réellement des idées de Platon, mais ce ne serait pas un éloge pour le philosophe. Ils ne serviraient qu'à montrer la vanité de ses utopies, comme l'impuissance du parti qu'il avait épousé.

Les opinions politiques de Platon voilaient ses doctrines mo-

* Eurip., Andr., 445-452, 724-726.

rales et en étouffaient la vertu. Mais supposez ces idées dégagées de leurs conséquences apparentes; supposez-les même moins étrangères aux mœurs et à la manière de penser des Grecs: Je dis que le temps ne leur était pas favorable. Ce n'est pas au milieu des passions et des luttes politiques que des idées presque mystiques de détachement et de goût pour l'idéal peuvent prendre racine et fructifier. Jamais la Grèce n'avait été plus agitée que depuis le fatal traité d'Antalcidas, qui devait finir toutes les querelles. Les Béotiens réclamaient contre les Thébains, les Thébains et les Arcadiens contre les Spartiates; Athènes et Corinthe penchaient tantôt pour Thèbes, tantôt pour Lacédémone. Toutes les villes étaient déchirées de factions, les uns voulant l'aristocratie, les autres, le triomphe du peuple, et beaucoup aspirant à la tyrannie: mouvements stériles et convulsifs, qui venaient plus de la constitution géographique et politique du pays, que des hommes. Ajoutez à ces principes de discorde la population flottante des bannis, dont le nombre était si grand d'après Isocrate, qu'on aurait pu en lever une armée suffisante pour soumettre les barbares. Il s'agissait bien, pour ces hommes passionnés et nourris dans l'immoralité des dissensions civiles, de vertus presque ascétiques, de tempérance, de pureté, de sainteté, de Dieu et de ses perfections: ils ne voulaient que vaincre ou se venger. Aux uns, il fallait l'égalité, sans laquelle la vie leur paraissait insupportable; aux autres, le sang de leurs ennemis, le pouvoir, la richesse et les femmes les plus belles et les mieux nées. Mais la principale cause du peu d'influence de Platon était dans la nature même des vérités qu'il enseignait. Son spiritualisme était trop élevé et en même temps trop dédaigneux des choses du monde pour être compris et goûté des Grecs. Je ne voudrais pas exagérer leur matérialisme. Leur culte de l'intelligence et de la beauté témoignent assez contre toutes les vaines déclamations qu'on a pu débiter à ce sujet, et, comme l'a fine-

ment remarqué un critique, les arts les avaient initiés aux merveilles de l'idéal et d'un monde supérieur à la nature. Mais la beauté, ce n'est que ce qu'il y a de plus spirituel dans la forme; mais l'intelligence, ce n'est que ce qu'il y a d'art et d'harmonie dans la nature. Jamais l'esprit grec ne poussa au delà. Il est certain d'un autre côté, que les symboles ou grossiers ou sublimes ou gracieux de leur mythologie recélaient certaines vérités non sensibles, qui sont le principe et l'âme de la morale. Mais en vérité, la forme ici emportait le fond. Aussi non-seulement le peuple, mais encore les esprits cultivés, habitués qu'ils étaient aux images mythologiques et aux vertus toutes terrestres du citoyen, devaient difficilement donner accès à une philosophie toute abstraite et toute de raison. Elle penchait trop d'ailleurs à la contemplation pour être appropriée à des hommes qui ne mettaient la vertu et le bonheur que dans l'activité. Aussi voyons nous Aristote méconnaître et combattre Platon; Speusippe et Xénocrate ramener les Idées de leur maître aux Nombres de Pythagore, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus abstrait et de plus spirituel dans les choses sensibles et imaginables; Crantor, Cratès et Polémon rabaisser la notion du bien en soi, jusqu'à celle des objets qui conviennent à notre nature. Si les disciples entendaient si peu le maître, qu'on juge par eux des autres Grecs.

Non, les idées si pures et si immatérielles de ce grand homme ne pouvaient germer et fructifier que lentement, et pour qu'elles prissent racine dans la foi des peuples, il fallait que le monde moral fut longuement remué et préparé par la pensée. Car ce n'était pas ici une révolution comme celle que méditait Socrate: c'était un renouvellement de la conscience humaine. Comme l'homme doit mourir au corps pour se réparer, il fallait que le monde ancien mourût à lui-même pour ressusciter dans la foi d'un Dieu tout spirituel. Aussi ce n'est que quatre siècles après Platon, lorsque le Stoïcisme et tant d'autres doctrines ont fait

l'éducation du genre humain, lorsque l'Orient sort de son long sommeil pour verser avec ses superstitions des flots de mysticisme sur le monde, lorsqu'enfin le Christ apparaît avec la Bonne Nouvelle, que le spiritualisme du sage Athénien revit avec éclat et trouve des esprits ardents à le recevoir, soit comme un fragment et un prélude de l'Évangile, soit comme la seule doctrine qui peut lutter avec celle du Christ et sauver l'Hellénisme de l'invasion morale des barbares.

Platon avait lui-même le sentiment de son impuissance. Désespérant de convertir les peuples et mal sûr d'être compris de ses disciples eux-mêmes, il ne philosophait que pour philosopher, léguant plus à la postérité qu'aux hommes de son temps ses immortelles pensées. Si les Grecs, répète-t-il souvent, sont trop occupés de leurs passions et de leurs guerres pour l'écouter; si des lois mauvaises et la corruption générale l'écartent du gouvernement des affaires et des âmes; si les esprits sont tellement épris des idées sensibles, que, semblables aux hommes de la caverne, ils ne puissent soutenir la pure lumière de la vérité : le philosophe se recueille dans le souvenir d'un état meilleur; et là, loin du bruit des passions et des intérêts terrestres, il se fait un monde où il habite seul à seul avec sa pensée, et où parfois il entend quelques accords du chœur sacré des bienheureux. Il consent à passer pour un insensé parmi les hommes, pourvu que, l'esprit et le cœur au ciel, il ait toujours les regards tournés vers la patrie d'où il est exilé : trop heureux, lorsqu'il voit l'erreur et l'injustice envelopper les autres hommes, s'il peut ici bas couler des jours purs et irréprochables, et quitter cette vie avec une âme calme et sereine, avec une belle espérance.

Mais non, le philosophe ne veut pas seulement faire ses affaires : en dépit du découragement qui le saisit souvent au milieu de ses efforts, il veut faire les affaires du genre humain. Car pourquoi livrerait-il ses pensées aux aveugles qui ne voient

point, et aux sourds qui n'entendent point[1], s'il n'espérait qu'un jour la vérité sera vue et entendue? Il ne désespère point complétement, quoi qu'il en dise, de l'humanité : il attend tout de la Providence et du temps. C'est ce qu'exprime magnifiquement ce morceau de saint Augustin, auquel tout philosophe et tout historien peuvent souscrire : « Si quelqu'un de ses disciples, dit-il, au moment où Platon enseignait que la vérité ne peut être aperçue par les yeux du corps et n'est accessible qu'à l'intellection pure ; que toute âme qui s'y attache, en devient heureuse et parfaite ; qu'il n'y a pas de plus grand obstacle pour la voir, qu'une vie livrée aux passions charnelles et aux images sensibles ; qu'il faut en conséquence guérir et purifier son âme pour contempler la forme immuable des choses et cette beauté toujours la même, sans limites dans l'espace, sans vicissitudes dans le temps, à l'existence de laquelle les hommes ne croient point, quoique seule elle existe par elle-même et souverainement ; que toutes les autres choses naissent, périssent, s'écoulent, s'échappent perpétuellement à elles-mêmes, et qu'en tant qu'elles ont quelque réalité, elles relèvent du Dieu éternel, qui les crée et les soutient par sa vérité ; que parmi elles, il n'est donné qu'à l'âme et à l'intelligence pure de jouir et de s'éprendre de la contemplation de l'éternité, et de mériter par là une vie immortelle ; mais que si l'âme est blessée de l'amour et de l'estime des choses qui naissent et qui passent, elle s'évanouit dans ses vaines pensées, en riant de ceux qui parlent d'un être qui n'est point perçu par les yeux, ni conçu par des images sensibles, mais vu par l'esprit seul ; si, dis-je, au moment où Platon enseignait ces hautes idées, un de ses disciples lui eût demandé : Maître, existera-t-il jamais un homme assez grand et assez divin pour persuader aux peuples de telles choses, sinon comme vérités perçues, au moins comme croyances, il aurait répondu, je crois, que cela ne pouvait se

1. Vers du Prométhée d'Eschyle.

faire par un homme, à moins que Dieu, par sa puissance et sa sagesse, ne voulût en excepter un des lois ordinaires de la nature, et que l'éclairant dès son berceau non par les leçons des maîtres humains, mais par une illumination toute intérieure, il ne l'honorât d'une telle grâce, ne le fournît d'une telle force, ne l'entourât d'une majesté si haute, qu'en méprisant tout ce qui séduit les hommes, en souffrant tout ce qui les effraie, en faisant ce qui les étonne, il les convertît par l'autorité et par l'amour à une foi si salutaire.... Il ne faudrait pas moins qu'un Dieu pour opérer un tel miracle.» Nous n'avons rien à ajouter à ce jugement : que Platon soit donc pour nous le précurseur le plus inspiré du spiritualisme chrétien ! *

* Plat., t. II, Rép., 496, C. D. E. St-Aug., *De vera religione,* 1208, B. C. D; 1209, A. B. C.

ARISTOTE.

Son rôle. — Souverain bien. — Bonheur; activité. — Vertu. — Plaisir. — Conditions de la vertu; son essence; son prix. — Génie de la Grèce. — Des vertus : Prudence; courage; douceur; libéralité; magnificence; magnanimité; amitié; vertus toutes grecques et politiques. — Politique : État; loi; égalité; justice; monnaie. — Relations sociales; des esclaves et des barbares. — Théologie. — Défauts des doctrines d'Aristote. — Influence générale de la philosophie : Destruction morale du polythéisme; affaiblissement de l'esprit républicain, et union de la Grèce sous Philippe; affaiblissement de l'esprit de cité, droit public nouveau, conquête de l'Asie par Alexandre.

La philosophie ne pouvait rester dans la position fausse et violente où l'avaient laissée les contradictions de Socrate et de Platon. Il fallait ou qu'elle redevînt purement grecque, ou que, rompant enfin le cercle fatal où les préjugés civiques la tenaient enfermée, elle s'abandonnât résolument à ses tendances universelles sur la seule foi de la logique et de la vérité. Étonné, mais non convaincu par les plus sublimes conceptions de son maître, Aristote n'y vit que des imaginations et des rêves poétiques. Son génie rigoureux et ami de l'expérience se refusait à tout ce qui s'éloignait trop de la réalité. Il était plus apte à comprendre ce qui existait ou ce qui avait existé, qu'à se jeter dans les aventures d'une révolution de la pensée. Aussi, loin de porter la morale en avant, la ramena-t-il en arrière jusqu'en deçà même de Socrate. Mais cette réaction eut un effet considérable sur les progrès de la philosophie grecque. Aristote ne vit dans la morale qu'une partie de la politique, et la politique disparut après lui dans la morale. Il ne s'occupa que du citoyen, et les écoles qui lui succédèrent ne s'occupèrent plus que de

l'homme. Je sais que les événements du règne d'Alexandre contribuèrent beaucoup à cette révolution, en changeant la face du monde. Mais Aristote n'y fut pas inutile, parce qu'il ne laissa rien à dire sur la vertu politique, telle que la Grèce l'entendait. L'analysant avec la même précision, qu'il eût analysé un animal ou une plante, il la représenta avec une si rigoureuse fidélité, qu'elle ne devait plus faire illusion à personne. Des rhéteurs pouvaient encore babiller sur le passé : on ne vit plus d'esprit original se consumer en vains regrets sur la vertu antique. Car, en la contemplant dans son image à la fois la plus exacte et la plus fière, on reconnaissait à peine quelques traits de l'idéal nouveau qui s'était peu à peu dessiné dans les esprits. Mais ce n'est là que la moindre part du mérite d'Aristote. Il s'en faut que tout soit passager dans son œuvre. S'il ne demanda ses lumières qu'à l'expérience, s'il n'a fait que dire le dernier mot de la Grèce et de la vertu politique sur elles-mêmes, nous verrons que telle fut la profondeur de ses analyses, qu'en expliquant le génie de la Grèce, il sut expliquer le génie même de la civilisation et de l'humanité.

Aristote accepta le problème moral tel que ses devanciers l'avaient posé : ce qu'il recherche, c'est le souverain bien, non le souverain bien en général, mais celui de l'homme. Or il faut que le souverain bien soit désirable pour lui-même, et qu'il soit en même temps la fin dernière, à laquelle tous les autres biens aboutissent. Tel paraît être le bonheur. Nous poursuivons la science et les vertus, et pour elles-mêmes, et parce que nous croyons que nous serons heureux par elles et avec elles; mais il semble que celui qui posséderait le bonheur n'aurait rien à désirer au delà. Tout le monde s'accorde à dire que la félicité est le but de nos vœux et de nos actions; mais lorsqu'il s'agit de déterminer en quoi consiste cette fin si désirée, c'est alors que le dissentiment

commence. Les gens grossiers mettent le bonheur dans les plaisirs des sens, et, préférant la volupté à tout autre bien, ressemblent à des esclaves ou à des brutes. Les hommes plus cultivés n'aspirent qu'à l'honneur ; mais ce bien paraît plus imparfait et moins stable que celui que nous cherchons : car l'honneur dépend plus de ceux qui l'accordent, que de celui qui en jouit. D'autres pensent que la félicité consiste dans la vertu ; quelques-uns enfin la voient dans la contemplation de la vérité. Pour la vie qui est tout entière dans l'acquisition des richesses, elle est trop laborieuse et trop affairée : elle ne vaut pas qu'on la vive. Dans cette diversité d'opinions, il faut considérer avec soin quels sont les éléments et les conditions du bonheur. *

Or, le bonheur ne peut se trouver que dans la vie même et dans l'activité. Qu'un homme dorme éternellement comme Endymion : personne ne s'avisera de l'appeler heureux, son sommeil fût-il occupé des rêves les plus charmants. Le bien est identique au bonheur, le bonheur à la vie, et la vie à l'action. Mais de quelle espèce d'activité veut parler Aristote ? N'y a-t-il pas quelque activité dans la plante, puisqu'elle a une âme, et, par suite, la plante n'est-elle pas capable de bonheur ? Non ; car le bonheur ne se rencontre que dans l'activité qui a conscience d'elle-même. « Celui qui voit, dit Aristote, sent qu'il voit ; celui qui entend, sent qu'il entend ; celui qui se promène, sent qu'il se promène ; en un mot, il y a en toutes choses un je ne sais quoi qui sent que nous remplissons une fonction et que nous agissons : mais sentir que nous sentons, penser que nous pensons et que nous voulons, n'est-ce pas sentir et penser que nous vivons ? N'est-ce pas vivre ? » Que si l'activité est la mesure du bien et du bonheur, s'ensuit-il que l'on puisse tout faire, et que toute action soit égale à une autre ? Ce

* Éth., Nic., I, chap. 2, 3, 5, 6, 9.

serait se tromper étrangement, que de prêter une pareille doctrine à Aristote ou de soutenir que la logique la lui impose. Il recherche où se trouve quelque trace de bonheur, afin de déterminer quel est le bonheur même de l'homme. Or, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, qu'on le conteste ou qu'on l'avoue, c'est incontestablement dans l'action qui a conscience d'elle-même que la première trace du bonheur apparaît. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait des fonctions supérieures à d'autres, et, par conséquent, des actions plus ou moins bonnes, plus ou moins propres à rendre véritablement heureux. Il faut donc considérer quelles sont les actions les plus conformes à la nature propre de l'homme, à ce qu'il a en lui de principal et d'essentiel. Or, comme un sculpteur ou un peintre est bon lorsqu'il excelle dans son art, et comme la perfection de son talent se manifeste par ses œuvres : ainsi l'homme est excellemment homme, lorsqu'il agit selon sa nature; et s'il a à remplir quelque fonction vraiment humaine, c'est là qu'est son bien, c'est là qu'est son action. Mais la vie lui est commune avec la plante; la sensibilité, avec l'animal; la raison seule lui appartient en propre dans ce monde. Voilà son essence; c'est donc à la raison que son action doit être conforme pour être véritablement humaine; et cela même est la vertu. Si les enfants, si les esclaves, si les animaux sont incapables de bonheur, c'est qu'ils sont incapables de raison et de vertu. La vertu est le premier et le principal élément du souverain bien.*

Mais elle ne le compose pas tout entier; il n'est point parfait et accompli, lorsque le plaisir manque et que la douleur abonde. C'est se jouer que de parler de la félicité d'un homme mis en croix ou torturé sur le chevalet : tragiques paroles qui ne persuadent personne, pas même celui qui les

* Éth. Nic., I, 6, 9, 13; IX, 9.

débite. Toute nature aime le plaisir et s'y porte, hait la douleur et s'en écarte. Ce qui est désiré de tous est naturellement un bien; ce qui est évité de tous est naturellement un mal. Sans en appeler au jugement des bêtes, comme font certains philosophes, ne peut-on pas croire que si tous les êtres se sentent entraînés par le plaisir, c'est qu'il y a en eux quelque chose de divin qui les porte instinctivement à ce qui leur est bon? Que des philosophes disent le contraire: la nature et leurs actions les réfutent et les condamnent. Ce n'est pas si follement après tout que les hommes font du plaisir une partie essentielle du bonheur; car le plaisir ne se sépare point de l'action qu'il achève et perfectionne; et c'est dans l'action que le bonheur réside. Ne voit-on pas que le plaisir augmente et perfectionne l'action? Si le musicien réussit dans la musique, c'est qu'il l'aime et qu'elle est pour lui un objet de plaisir. Le géomètre qui se plaît aux mathématiques, les apprend plus facilement que ceux qui n'y ont aucun goût. Prenez tel art, telle occupation que vous voudrez, ceux qui y réussissent le mieux sont toujours les hommes qui s'y portent avec ardeur, parce que cet art ou cette occupation leur est agréable. D'un autre côté, plus l'action est intense et parfaite, plus elle cause de plaisir : croit-on que le géomètre qui a recherché ardemment une vérité, ne trouve pas plus de plaisir à la découvrir et à la contempler, que s'il s'en était occupé lentement et avec froideur? Les plus grands poëtes ne sont-ils pas aussi ceux qui ressentent les joies les plus profondes, et comparerait-on aux transports et au ravissement du génie ces plaisirs superficiels de la sottise vaine et suffisante? Qu'une faculté arrive à la possession de son objet, à son développement, à son acte: aussitôt le plaisir naît; qu'elle rencontre des obstacles, qu'elle soit contrariée, gênée, empêchée, refoulée sur elle-même: aussitôt nous souffrons.

Donc le plaisir, comme le bien, est dans l'activité; et si la vertu n'est que la perfection de notre activité naturelle, peut-on douter qu'elle ne doive être aussi la source de nos vrais plaisirs et de notre félicité? Le plaisir, loin d'être opposé à la vertu, est la marque de sa perfection : il est naturellement uni avec elle par la plus étroite intimité. *

Seulement il faut remarquer que ce qu'il y a de principal dans l'activité, c'est l'activité elle-même, et non le plaisir qui l'accompagne ou la suit; de telle sorte que la mesure de la bonté du plaisir est dans la fonction à laquelle il est attaché. Donc, quoique le plaisir soit un bien, quoique l'on puisse regarder comme des biens ces objets extérieurs, qui sont pour nous des moyens d'action et de jouissance, il n'y a de bon absolument que la vertu. Car c'est elle qui fait naître les vrais plaisirs et qui sait faire usage des biens extérieurs. Aussi peut-on définir l'homme vertueux, celui en qui la vertu élève au rang de biens absolus les biens relatifs qu'il peut posséder. **

Il est donc constant : 1° que le plaisir est une partie intégrante du souverain bien; 2° qu'il n'en est pas l'élément principal, et qu'il ne doit être recherché qu'à la suite et en vue de la vertu; 3° et qu'enfin la vertu parfaite est celle qui se complaît en elle-même et dans ses actes. On n'est véritablement vertueux que lorsqu'on a du plaisir à l'être. Pratiquer la tempérance, la justice, la libéralité à contre-cœur et avec peine, ce n'est pas encore être tempérant, ni juste, ni libéral. On l'est véritablement, quand les actes de ces vertus, qui pouvaient d'abord nous coûter, sont devenus pour nous le principe de nos plaisirs et de nos joies. Plus la vertu sera parfaite, plus nos joies seront pleines, pures et durables, et, par suite, plus notre bonheur sera complet. C'est pourquoi l'homme de bien

* Éth. Nic., I, 12; VII, 13, 14; X, 1, 2, 5.
** Éth. Nic., X, 5, 7. Polit., VII, 12.

s'aime lui-même et c'est là son plus grand bien. Comparez sa vie à celle du méchant, et dites ensuite si le bonheur est séparable de la vertu. « L'homme de bien est d'accord avec lui-même ; et ce qu'il veut, il le veut non pas avec une partie de son être, mais de toute son âme, de tout son cœur, de toutes ses forces. Il aime à vivre et à habiter avec lui-même. La mémoire de ses actions passées lui est délicieuse, et il a bonne espérance dans l'avenir : il jouit donc, il souffre avec lui-même. Les méchants, au contraire, ont toujours l'âme pleine de discordes et de luttes intestines. Ils désirent une chose et ils en veulent une autre : méprisant ce qu'ils croient bon, ils suivent le plaisir et courent après ce qui doit leur être nuisible.... Beaucoup à la suite de crimes horribles haïssent la vie et se tuent pour se dérober à eux-mêmes. Aussi l'on voit le vicieux chercher avec qui perdre son temps et fuir sa conscience. Comme il n'a en lui rien d'aimable, il ne peut s'aimer ; il ne se réjouit point, il ne s'afflige point avec lui-même ; il n'aspire qu'à s'oublier et à se fuir. Que si c'est une grande misère d'être dans cette disposition d'âme, il faut mettre toute sa force et tous ses soins à éviter la méchanceté et à poursuivre la vertu ; car ainsi l'on sera ami de soi-même et on aimera les autres. » La vertu est donc seule aimable et, selon le mot d'Aristote, « elle est plus belle et plus digne de notre admiration que l'étoile du soir et que l'étoile du matin. » *

Puisque la vertu n'est que la perfection de l'activité, elle ne consiste pas dans la puissance nue et indéterminée d'agir, mais dans l'habitude, c'est-à-dire dans une disposition ferme et constante à l'acte. La science, par exemple, n'est pas nécessairement l'intuition actuelle du vrai ; mais elle diffère singulièrement de la simple capacité d'acquérir la vérité : sachant la géométrie, je puis penser à une vérité géométrique beaucoup plus promptement, plus facilement, plus efficacement que si

* Éth., II, 2; V, 3; IX, 4, 9.

j'avais à l'apprendre pour la première fois. Une bonne action n'est qu'un acheminement vers la vertu ; une mauvaise, qu'un pas vers le vice. Une action bonne ne fait pas plus la vertu qu'une seule hirondelle ne fait le printemps. Si les vertus et les vices ne sont que des habitudes, ni les unes ni les autres ne sont en nous par nature ou contre nature. C'est nous-mêmes qui les établissons dans nos âmes par la pratique des actes bons ou mauvais. Car les habitudes ont pour principe et pour origine des actes semblables à ceux qu'elles engendrent ensuite. Il faut donc, pour déterminer ce que c'est que la vertu, déterminer les conditions et la nature des actes qui font naître en nous de bonnes habitudes ; il en est de même pour les vices.*

Une action n'est bonne ou mauvaise qu'autant qu'elle est libre et qu'elle est faite avec intention. Les récompenses et les punitions, les éloges et les reproches, les conseils que nous demandons aux autres et nos délibérations avec nous-mêmes: tout prouve que l'homme est libre, et qu'il est le producteur et comme le père de ses actions. Qui s'aviserait jamais de punir et de blâmer ceux qui sont contrefaits ou malades ; d'accorder des récompenses et des louanges à ceux qui sont bien faits et en bonne santé ? Les qualités et les défauts qui ne dépendent pas de nous ne sont ni des vertus ni des vices. La liberté ne suffit pas pour qu'une action soit moralement bonne ou mauvaise ; il faut encore que cette action soit faite avec intention et avec connaissance de cause. Mérope n'eût pas commis un infanticide, si elle eût tué son fils, qu'elle prenait pour son plus cruel ennemi. C'est donc l'intention qui est la mesure du bien ou du mal moral ; le mérite ou le vice d'un acte est moins dans cet acte même, que dans la fin qu'on se propose, et dans les motifs qui déterminent la volonté. Aristote réfute vivement l'erreur de Socrate et de Platon, qui soutenaient qu'on ne peut être méchant qu'involontairement et par igno-

* Éth. Nic., II, 1, 2, 3, 4.

rance. L'incontinent sait qu'il fait mal, et pourtant il s'abandonne à la passion du moment. Sans doute, on ne peut vouloir que le bien; mais il y a plusieurs sortes de biens : celui qui sacrifie l'honnête à l'agréable ou à l'utile est un méchant; celui qui préfère le plaisir à l'utile, est un insensé. L'homme de bien résiste au plaisir présent et au bien apparent, pour ne choisir que ce qui est véritablement bon. Mais s'il n'y a de bon ou de mauvais que ce qui est libre, l'action qui est devenue comme fatale par l'habitude, cesse-t-elle d'être moralement bonne ou mauvaise? Non. C'est volontairement que nous sommes devenus vertueux ou vicieux : les actes qui dérivent de ces habitudes, ne cessent pas de nous être imputables, puisque nous sommes responsables des vertus et des vices que nous contractons librement. De même que celui qui lance une pierre, ne peut point la retenir ou la rappeler à son gré une fois qu'elle est partie, quoique dans le principe il fût libre de la prendre en main et de la lancer : de même il dépendait d'abord de l'intempérant ou de l'injuste de ne l'être pas. C'est pourquoi, devenant tels par l'effet de leur volonté, ils continuent à être criminels et blâmables, lors même que leurs funestes habitudes les entraînent invinciblement et par une impétuosité presque fatale. Aristote n'avait qu'à suivre les conséquences des idées précédentes pour arriver à la vraie définition de la vertu, qui réside tout entière dans la rectitude de la volonté et qui, par conséquent, n'est interdite à personne. Mais au lieu de cela, il va s'attacher à quelque chose d'accessoire et placer l'essence de la vertu dans un milieu qu'il ne sait même pas définir.*

La vertu comme le vice est toute dans l'usage du plaisir ou de la douleur, du désir ou de l'aversion. Le désir et l'aversion sont au fond des passions bonnes qui vont à ce qui nous est utile, et s'éloignent de ce qui nous est nuisible et dangereux. Aussi

* Éth. Nic., III, 1, 2, 4, 7.

est-ce un défaut que d'être insensible, que de ne rien désirer et de ne rien haïr; c'est en quelque sorte un point sur lequel on ne vit pas. Mais si ces passions sont bonnes, elles ne le sont que dans une certaine mesure; lorsqu'elles s'emportent trop loin, elles sortent des limites de la nature, et il n'est pas moins mauvais de passer le but que de ne pas l'atteindre. Il y a un point où les passions sont bonnes; au delà, en deçà, elles ne sont plus dans la nature et dans l'ordre. La vertu ne peut donc se rencontrer que dans un milieu; et j'appelle milieu, dit Aristote, ce qui est également éloigné des deux extrêmes. Ce milieu est malaisé à tenir, et c'est ce qui fait la difficulté et la gloire de la vertu. De même que, lorsqu'on veut tracer un cercle, il n'est pas facile de trouver au juste le centre, il n'est pas facile non plus de trouver le milieu où une action est bonne et raisonnable. On incline presque toujours vers le trop ou le trop peu. Aussi faut-il bien prendre garde aux vices vers lesquels nous penchons naturellement; et c'est ce que nous pouvons facilement reconnaître à la manière dont les choses nous affectent. En nous éloignant le plus possible du défaut qui nous est naturel, nous arriverons peu à peu au milieu dans lequel réside la vertu. Il faut surtout nous défier des plaisirs auxquels nous sommes trop enclins; car nous ne les jugeons pas sans prévention. Nous devons prendre à leur égard les mêmes sentiments que les vieillards troyens en voyant Hélène; en toutes choses il faut dire comme eux: Ce plaisir est bien doux, mais qu'il s'en aille; il nous fait trop de mal.*

Aristote n'ignorait pas que dans toute résolution à prendre, il y a, pour ainsi dire, deux termes: l'action elle-même et les dispositions intérieures qui nous inspirent nos déterminations. D'où vient donc qu'il ne définit le bien et le mal, le vice et la vertu, que par nos dispositions intérieures? C'est qu'il n'a pas à considérer la vertu dans son objet, mais dans sa fin qui

* Éth. Nic., II, 5, 8, 9.

est le bonheur. Aussi est-ce une objection frivole que de lui demander où est le milieu dans des actions telles que le vol, l'assassinat ou l'adultère. On aurait tort d'un autre côté de reprocher à sa théorie une froideur qui approche de l'indifférence et de l'égoïsme. Car, ainsi que le dit Aristote, si l'essence de la vertu est dans un milieu, son excellence n'en est pas moins très-grande; et nous devons y tendre de toutes nos forces, comme à la perfection qu'il nous est donné d'atteindre. Le seul tort d'Aristote, c'est peut-être d'avoir considéré ce milieu trop mathématiquement, comme s'il ne devait pas être mobile avec les objets qui excitent nos douleurs ou nos plaisirs, nos amours ou nos haines.

Donc le souverain bien de l'homme, c'est le bonheur, et le bonheur consiste dans l'activité conforme à la raison et dans les plaisirs de la vertu. La vertu, quoi qu'on ait pu en dire, est pour Aristote, comme pour Platon, le seul but, le seul bien de la vie. Je le laisserai parler lui-même : « Un premier point, dit-il dans sa Politique, c'est que tous les avantages dont l'homme peut jouir, se divisant en trois classes, avantages extérieurs, avantages corporels, avantages intellectuels, le bonheur consiste dans leur réunion. Personne ne serait tenté de croire au bonheur d'un homme, qui n'aurait ni courage, ni sagesse, ni probité, ni intelligence; qui tremblerait au vol d'une mouche; qui se livrerait sans réserve aux appétits grossiers de la soif et de la faim; qui serait prêt pour le quart d'une obole à trahir ses amis les plus chers; et qui, non moins dégradé en fait d'intelligence, serait déraisonnable et crédule autant qu'un enfant et un insensé. On concède sans peine tous ces points. Mais on ne s'accorde ni sur la mesure ni sur la valeur de ces biens. On se croit toujours assez de vertu pour peu qu'on en ait; mais richesse, fortune, pouvoir, réputation, à tous ces biens là, on ne veut jamais de bornes, en quelque quantité qu'on les possède. Aux hommes insatiables, nous dirons qu'ils pour-

raient sans peine se convaincre par les faits mêmes, que les biens extérieurs, loin de nous acquérir et de nous conserver les vertus, sont au contraire acquis et conservés par elles; que le bonheur, soit qu'on le place dans les plaisirs, ou dans la vertu, ou dans l'un et l'autre à la fois, appartient surtout aux cœurs purs, aux intelligences distinguées, et qu'il est fait pour les hommes indifférents à ces biens qui tiennent si peu à nous, plutôt que pour ceux qui, plongés dans les jouissances vulgaires, sont cependant si pauvres des vrais biens. C'est ce que la raison seule, indépendamment des faits, suffit à démontrer. Les biens extérieurs ont une limite, comme tout autre instrument, et les choses qu'on dit utiles, sont précisément celles dont l'abondance nous embarrasse ou ne nous sert vraiment en rien. Pour les biens de l'âme au contraire, c'est en proportion même de leur abondance qu'ils nous sont utiles, si toutefois il convient de parler d'utilité dans les choses essentiellement belles. En général il est évident que la perfection des choses que l'on compare, est toujours en rapport direct avec la nature de ces choses. Si donc l'âme, à parler d'une manière absolue, est plus précieuse que la richesse et que le corps, ses biens et les leurs seront dans une relation analogue. Suivant les lois de la nature, tous les biens extérieurs ne sont désirables que dans l'intérêt de l'âme, et les hommes sages ne doivent point les désirer autrement, tandis que l'âme n'est point faite en vue de ces biens. Ainsi nous regarderons, comme un point parfaitement accordé, que le bonheur est toujours en proportion de la vertu et de l'intelligence, prenant ici, pour témoin de nos paroles, Dieu lui-même, dont la félicité suprême ne dépend pas de biens extérieurs, mais est toute en lui-même et dans l'essence de sa nature.» *

Ce n'est point dans le détail, c'est dans leur principe même, que les théories d'Aristote me paraissent admirables. Quoi de

* Polit., liv. VII, chap. I.

plus profond et de plus vrai que son analyse du souverain bien, et que l'équation qu'il établit entre la perfection et l'activité! Et en même temps quoi de plus conforme au génie hellénique! Aristote ne s'est pas inspiré dans ses théories de tel ou tel fait, de telle ou telle institution : il a saisi et représenté au vif le génie même de la Grèce. Jamais peuple ne fut plus actif, plus mobile. Jamais peuple n'a mieux senti qu'il n'y a de vie que dans le mouvement, de perfection et de bonheur que dans l'activité. Tous ceux qui l'avaient précédé dans la carrière de la civilisation, ou bien s'étaient amollis aussitôt qu'ils avaient cessé d'être des hordes sauvages, ou bien par l'effet du climat, des lois et de la religion, s'étaient ensevelis dans la paresse et le néant de la vie contemplative. Du jour où nous connaissons les Grecs, nous les voyons toujours en mouvement, et leur activité se prend à toute chose. Gloire des armes, beaux arts, littérature, sciences, philosophie: tout éveille et tente leur ambition, tout sollicite et porte en avant leur génie entreprenant et mobile. Ce peuple pouvait se corrompre et tomber par là dans l'impuissance; mais il ne pouvait s'engourdir dans la mollesse et l'inaction des Orientaux. Aristote, en considérant le courage des peuples du nord avec leur peu de disposition pour les arts de la pensée, la vivacité d'esprit des Asiatiques avec leur manque de cœur, en venait à déclarer que les Grecs étaient seuls capables de vertu comme de liberté, parce qu'ils possédaient à la fois le courage et l'intelligence : race capable, ajoutait-il, de conquérir le monde si elle était unie. Alexandre allait bientôt répondre à l'appel du philosophe. L'activité, l'audace, la discipline, le besoin de connaître, le désir du mieux, le sens du réel : voilà le fond de l'esprit hellénique; voilà le caractère général des fortes populations de l'Europe. Ce n'est plus ici l'activité intermittente des Orientaux qui ressemble aux ardeurs de la fièvre ou aux transports de la passion : c'est une activité continue qui tient à la fois de

l'énergie du besoin et de la constance mesurée, mais indomptable de la raison. La nature a forcé l'Européen à déployer sans cesse tout ce qu'il a de ressources, sans l'accabler ni de ses bienfaits qui énervent, ni de ses horreurs qui engourdissent et hébètent. Dans cet exercice journalier de ses forces et de son industrie, l'homme a mieux appris sa supériorité sur le monde; et l'individu, sa valeur personnelle. De là une idée plus nette et plus vraie de la vertu, un sentiment plus exact et plus vif du droit et du devoir. C'est pour avoir inauguré ces principes de civilisation, de progrès et de liberté, que la petite nation grecque est si grande dans l'histoire. Aristote l'avait bien compris. Aussi éloigné des aspirations contemplatives et presque mystiques de Platon, que de l'apathie voluptueuse d'Épicure et de la fière impassibilité des Stoïciens[1], ce qu'il estime, c'est une vertu purement humaine; ce qu'il veut, c'est une morale toute d'action qui appelle l'individu, ainsi que la société, à son perfectionnement par l'exercice permanent et réglé de ses facultés. En se tenant plus près du génie de son pays que les Stoïciens et que Platon, il nous paraît aussi plus près de la vérité. Car la vertu n'est pas plus dans l'impassibilité et dans le détachement absolu des choses de ce monde, que la gloire et la moralité d'un peuple dans la rudesse de l'ignorance et dans les privations de la pauvreté. Non, le renoncement et l'impassibilité ne sont pas la vertu. La vertu de l'homme consiste à vivre, à agir, à développer toutes ses facultés, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports aux personnes et aux choses, comme la vertu d'un peuple est de mettre en œuvre toutes les ressources de son propre génie et du pays qu'il habite. Vivre donc pour les individus comme pour les nations, c'est agir; et bien vivre, c'est agir conformément à la nature humaine et à la raison. Le génie de la Grèce se rencontre ici merveilleusement avec le génie de l'humanité, toutes les fois

1. On a beaucoup exagéré cette impassibilité stoïque.

que l'humanité n'est opprimée ni par la nature ni par de stupides législations. C'est là ce qui fait la grandeur et la vérité des théories si simples d'Aristote sur le bonheur et sur le bien.

Heureux s'il n'eût dû que de pareilles inspirations à son amour exclusif de la réalité. Mais ce grand esprit, dans son aversion pour toute spéculation qui ne reposait pas sur des faits, a beaucoup mieux vu ce qui était que ce qui doit être, et ses idées sur les différentes vertus de l'homme n'ont plus guère pour nous qu'une valeur historique. Supposez un observateur qui veuille peindre ce qu'on appelle à son époque les honnêtes gens, et qui en ramasse çà et là les principaux traits: vous avez Aristote. S'il eût vécu dans un pays où l'on ne connût que les hommes de bonne compagnie, il aurait tracé le portrait des hommes de bonne compagnie. Mais vivant dans un pays où l'on n'estimait que la vertu politique, il n'a présenté dans son idéal de l'honnête homme que les principales qualités du citoyen. Qu'on retranche de ses théories ce principe, que la vertu réside dans un milieu : il n'y a plus de système, il ne reste que des observations détachées. Il est donc aussi difficile de résumer Aristote qu'il le serait de résumer Labruyère. Aussi nous serions tentés de retrancher ici toute la théorie des vertus et des vices, s'il n'y avait pas un certain intérêt historique à connaître Aristote tel qu'il est, et, par suite, à comprendre ce qu'était la perfection pour un citoyen grec.

La vertu morale étant de savoir se réjouir ou s'affliger, aimer ou haïr, espérer ou craindre, quand il faut, comme il faut, et dans la mesure qu'il faut, on aurait sous les yeux comme le champ de la vertu morale, si l'on connaissait tout ce qui excite en nous le désir et l'aversion. Or, les principaux objets de nos vœux sont les plaisirs du corps, les biens de la fortune, les honneurs, le pouvoir et la réputation. Les principaux objets de nos aversions sont la douleur, le danger, la mort, la pauvreté, les injures et les injustices. Il faut donc

voir comment l'homme se conduit et doit se conduire dans les passions que ces biens et ces maux excitent en lui. Aux plaisirs du corps se rapporte la tempérance, milieu entre l'intempérance et une stupide insensibilité; aux douleurs physiques, aux dangers et à la mort, le courage, milieu entre la lâcheté et l'audace; aux biens de la fortune, la libéralité, milieu entre la prodigalité et l'avarice, et, de plus, la magnificence, milieu entre la mesquinerie et la sotte ostentation; aux injures, la douceur, milieu entre la lenteur d'âme et la colère; aux honneurs et au pouvoir, la magnanimité, milieu entre l'orgueil et la bassesse de cœur, et, de plus, une vertu qui n'a point de nom en grec, mais qui consiste dans une juste ambition, également éloignée d'une lâche modestie et d'un appétit exagéré du commandement et des titres. S'agit-il des contestations qui s'élèvent au sujet de ces biens et de ces maux, alors apparaissent la justice et l'injustice. Il faut ajouter la prudence, vertu intellectuelle, sans laquelle les vertus morales sont impossibles, et un sentiment, l'amitié, sans laquelle il n'y a point de bonheur. On peut déjà prévoir par cette sèche nomenclature des vertus et des vices, qu'Aristote cherche avant tout la perfection de l'homme né pour l'empire, et que, selon ses paroles expresses, la vertu parfaite est celle du citoyen, non lorsqu'il obéit, mais lorsqu'il commande. *

Commençons par la vertu intellectuelle que les vertus morales supposent. Il ne faut point confondre, comme l'ont fait Socrate et Platon, la prudence avec la sagesse. L'une est la perfection de la raison pratique; l'autre, de la raison contemplative; l'une a pour objet le contingent et le particulier; l'autre, l'universel et le nécessaire. La prudence consiste essentiellement à saisir ce qu'il y a de meilleur dans les choses qui tombent sous l'action, et ces choses sont nécessairement contingentes et particulières. Il faut bien entendre ce point d'Aris-

* Éth. Nic., II, 5, 7; VI, 1. Polit., III, 2, 4.

tote pour comprendre l'erreur capitale de sa doctrine. Aristote ne veut pas dire seulement que la connaissance des principes immuables de la morale est insuffisante pour bien vivre, et qu'il faut encore y joindre une certaine prudence, qu'on doit toute à la pratique des affaires et qui ne s'exerce que dans le cercle du particulier et du contingent. Mais, dans sa pensée, la morale n'est pas une science; elle n'a rien de certain, de fixe, de nécessaire et d'universel; elle contient des avis et des conseils; elle ne contient point de principes ni de vérités absolues. Est-ce un philosophe qui parle ainsi, ou bien l'un de ces politiques et de ces habiles, habitués à tout mesurer à la coutume ou au succès?*

Il ne faut pas condamner si vite Aristote: car je ne connais pas de philosophe qui ait été plus attaché à l'honnête, auquel son système ne laisse pourtant qu'une existence douteuse et précaire. C'est une nécessité pour moi, qui ne veux ni être injuste envers Aristote, ni fausser sa pensée, d'établir: 1° qu'il ne reconnaît aucune valeur absolue et universelle aux vérités de la morale; 2° qu'il admet cependant l'honnête comme la règle suprême de la vie.

Qu'est-ce donc que la prudence? C'est la pénétration et le discernement dans les délibérations, pour savoir de quelle manière on peut arriver à l'honnêteté. Or, personne ne délibère et ne consulte sur les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, et qui, par conséquent, ne dépendent ni de sa volonté ni de son action[1]. Si donc toute science implique la démonstration, et

* Éth. Nic., VI, 3, 4, 5, 7, 13; IX, 8.

1. Il y a là un sophisme. C'est une vérité nécessaire que quiconque veut être un honnête homme ne doit pas être un vil flatteur : mais il ne répugne pas que tel ou tel délibère s'il sacrifiera ses désirs et ses intérêts à sa dignité. Les devoirs sont obligatoires d'une obligation absolue; mais il n'est point nécessaire que je fasse actuellement mon devoir : il n'est donc pas contradictoire que je délibère si je le ferai ou ne le ferai pas dans telle ou telle circonstance, où mes espérances et mes craintes, mes amours, mes haines, mes passions et mes intérêts sont en compétition avec l'honnête.

s'il n'y a point de démonstration des choses dont les principes peuvent être autrement qu'ils ne sont, la prudence ne saurait être la sagesse, ni la morale une science. «On nous accordera sans doute, ajoute Aristote, que ce sujet des actions humaines ne peut être traité d'une manière un peu générale et avec une rigoureuse exactitude, puisque la nature et la valeur des raisonnements dépendent de l'espèce des sujets qu'on traite. Or, il en est de nos intérêts et de nos actions comme des choses relatives à la santé : il n'y a rien là d'immuable ni d'absolu.» Aussi voit-on un tel désaccord, une telle fluctuation et tant d'erreurs au sujet de ce qui est honnête et juste, que les choses morales et politiques semblent être réglées par les lois, et non établies par la nature. Même controverse, même incertitude, mêmes erreurs sur ce qui est bien; et cela parce que, des choses qu'on appelle des biens, il est souvent résulté pour ceux qui les possédaient, de grands dommages et de terribles malheurs. Que d'hommes ont été perdus par la richesse! que d'autres par leur force ou par leur esprit! «Il suffit donc, dit Aristote, lorsqu'on traite de matière de cette espèce, d'esquisser une grossière ébauche de la vérité, et lorsqu'on discute sur ce qui arrive le plus souvent et non pas toujours, de donner des conclusions dont la généralité relative égale seulement celle des objets que l'on examine. Il serait absurde de supporter un mathématicien qui n'emploierait que des raisons probables et propres à persuader, ou de demander des démonstrations à un orateur et à un homme politique.» La politique ou la morale (car c'est tout un pour Aristote) ne possède ni principes invariables et universels, ni démonstrations exactes et nécessaires; et le disciple de Platon se sépare ici radicalement de son maître, pour qui les principes universels des mœurs sont aussi clairs que la lumière du jour, aussi solides que le diamant et l'airain. Cela, je crois, ne peut faire l'objet du moindre doute.*

* Eth. Nic., I, 1, 2; II, 4; VI, 5.

Mais l'esprit d'Aristote n'est-il point dominé à son insu par des principes supérieurs à toute vérité contingente ou particulière? Sa morale, comme le veut Tennemann, n'est-elle qu'un empirisme inconsistant et sans principe, ou plutôt qu'une sorte d'égoïsme inconséquent et déguisé? Quoique l'honnête ne soit point l'objet de la sagesse, quoique Aristote répète à chaque instant que la prudence ne roule que sur le particulier, il y a deux idées, celle de l'honnête et celle du bien ou de la perfection, qui sans cesse reviennent dans ses spéculations, et qui, malgré ses idées préconçues sur la contingence de la morale, n'ont rien de particulier ni de variable. C'est ce qu'il s'agit d'établir.

Qu'on jette les yeux sur la théorie des vertus, qu'y voit-on sans cesse? La préoccupation, non de l'agréable ni de l'utile, mais de l'honnête et du beau. Toute action qui a pour principe la vertu, est honnête et faite uniquement en vue de l'honnête. Pourquoi l'homme courageux brave-t-il les périls les plus terribles et la mort? C'est qu'il est beau de le faire, et qu'agir en vue de l'honnête est la fin de la vertu. Celui qui n'est brave que par colère, par peur, ou par tout autre motif sensible et passionné, n'est pas véritablement courageux. L'homme tempérant, le libéral et le magnifique n'ont pas d'autre but que de faire ce qui est bon et beau. Il faut donner de bon cœur sans y être forcé soit par des sollicitations importunes soit par les circonstances, et cela sans aucun espoir de retour, mais uniquement parce que c'est honnête. Il faut prodiguer sa fortune pour l'embellissement et la gloire de sa patrie; parce que cela est beau. Cette considération de l'honnête, sans cesse présente à la pensée d'Aristote, lui dicte les choses les plus délicates dans ses livres sur l'amitié. «Il ne faut pas, dit-il, avoir recours à nos amis dans les chagrins et les malheurs extrêmes; nous ne devons les appeler à notre aide que lorsqu'ils pourront nous être utiles en dévorant

quelque peine légère. Mais si notre ami est accablé de la mauvaise fortune, il faut aller à lui de nous-mêmes et avec l'empressement le plus prévenant, sans attendre d'être appelés. Cela est plus honnête pour l'un et pour l'autre. Sommes-nous heureux? Courons à notre ami pour qu'il ait le plaisir et la gloire d'aider à notre fortune. S'agit-il de quelque service à demander? n'y allons que lentement et pas à pas : il n'est pas beau d'être trop prompt à solliciter et trop avide à recevoir.» *

Or lorsque Aristote déclare qu'en toute circonstance, il faut tout sacrifier à l'honnête, ce n'est pas une simple recommandation ni un simple conseil qu'il nous donne, c'est un devoir qu'il nous impose. S'il fallait se racheter soi-même ou racheter son père, on devrait racheter son père. Il y a des choses qu'on ne doit jamais faire, quelque violence qu'on exerce sur nous, quelque nécessité qui nous presse, dussions-nous encourir la mort et souffrir les plus âpres tourments. L'homme de bien est celui qui a le plus à perdre s'il meurt, puisqu'il a les vrais biens de la vie avec la vertu : il n'en doit pas moins courir en brave à la mort, lorsqu'il le faut; et peut-être le doit-il plus que tout autre, parce qu'il ne peut rien préférer à ce qui est honnête et beau. «Honneurs, richesses et tous ces biens que se disputent ordinairement les hommes, il les abandonnera pour se mettre en possession de son bien, qui est la vertu, préférant la plus belle et la plus délicieuse des jouissances à des siècles de langueur, un seul jour d'une vie honorable à la plus longue existence consacrée à des occupations vulgaires, une seule action enfin, mais grande et généreuse à une multitude d'actions communes et petites.» Il est incontestable qu'Aristote distingue non-seulement dans l'application et le détail, mais encore dans la théorie, l'honnête et du plaisir et de l'utilité. Les choses aimables selon lui sont au nombre de trois, le bien, l'utile et l'agréable; et

* Éth. Nic., III, 10, 11, 15; IV, 2, 4; IX, 11.

puisqu'on appelle utile ce qui peut nous procurer un plaisir ou un vrai bien, le plaisir et le bien sont donc seuls aimables comme fins et pour eux-mêmes; mais ce qui est absolument bon est aussi ce qui est absolument aimable. Malheureusement les hommes sont si aveugles qu'ils n'aiment guère que ce qui est bon relativement et pour eux. On ne doit donc souhaiter et poursuivre l'utile et l'agréable qu'en vue de l'honnête et du bien; et la préoccupation exclusive du plaisir et de l'utilité ne convient ni aux hommes libres, ni aux âmes bien nées et généreuses. *

J'ajoute qu'Aristote bien qu'il ne recherche, comme il dit, que le souverain bien de l'homme, et non le souverain bien absolu, assigne continuellement et à son insu la même origine à l'honnête, que Platon à la justice. C'est un principe invariable pour lui que ce qui est moins bon doit être subordonné à ce qui est meilleur, les biens extérieurs aux biens internes, le corps à l'âme, la passion à la raison et les mœurs à la science. Ce n'est pas tout: Aristote détermine mieux que Platon ce qui constitue le bien, principe de l'honnête. Le bien, c'est l'accomplissement d'une fonction; plus un être est parfait ici-bas, plus il est actif: ainsi l'animal a plus d'activité que la plante, l'homme que l'animal. Dieu est le plus parfait des êtres, est le parfait par excellence, parce qu'il est non plus telle ou telle activité, mais l'acte même. Plus donc nous serons près d'être un acte véritable, plus nous serons parfaits. Que s'il est bon d'accomplir les fonctions qui sont en rapport avec notre essence; s'il est bon, par exemple, de penser, il faut tout faire pour acquérir cette perfection. Vouloir ce qui est bon et le pratiquer de grand cœur, avec constance et avec amour : voilà l'honnête. Aristote aurait pu prendre pour épigraphe de sa morale le mot de Pythagore et de Platon :

* Éth. Nic., III, 1, 10; IV, 2, 4; VIII, 2; IX, 2, 7, 9. Polit., IV, 13; V, 3.

«la vertu est de ressembler à Dieu». Mais Aristote a sur Platon cet avantage que l'acte est plus déterminé que l'Idée: nous passons continuellement d'un état à un autre, ou de la puissance à l'acte; il n'y a donc qu'à nous considérer nous-mêmes pour nous faire quelque idée de la perfection. L'être, par exemple, qui apprend une science, est en puissance par rapport à cette science; lorsqu'il la possède et qu'il peut y penser plus facilement et plus efficacement, il est cette science même en acte, il est plus parfait. Ici donc l'idée du bien se détermine et devient quelque chose d'effectif, que peut saisir notre raison.

Par ces idées générales qui circulent à travers toute la morale d'Aristote et qui, malgré ses assertions répétées, sont plus que de simples analyses de phénomènes, la science des mœurs touche à celle des principes et, par conséquent, à la sagesse. Aristote aurait dû rattacher, comme Platon, la science de l'honnête à cette science supérieure qu'il appelle la *désirée* et qui n'est autre que celle du bien, objet de l'intelligence et de l'amour, et auquel sont suspendus, selon son expression, le ciel et la terre. La prudence séparée de la sagesse, n'est rien; elle tombe fatalement dans l'égoïsme, ou bien elle tourne éternellement sur elle-même, dans un cercle d'idées équivoques et mal définies, sans pouvoir dire ce que c'est que l'honnête dont elle ne cesse de parler. Qu'est-ce en effet que l'honnête pour Aristote? Ce que l'honnête homme pratique. Et l'honnête homme? Aristote reste court. Mais aussi la sagesse, séparée de la prudence, est presque inutile; toujours attachée aux premiers principes, elle demeure dans le vague d'abstractions et de généralités purement spéculatives et sans influence sur les mœurs. C'est ce qu'Aristote avait finement saisi; c'est ce qui lui fit faire de la prudence une vertu séparée de la science ou de la sagesse. « L'expérience de la vie et la pratique des bonnes actions,

dit-il, font naître dans notre esprit comme un œil qui aperçoit et discerne de prime abord les vrais principes qui doivent régler notre conduite, et ce qui est bon ou mauvais dans tel cas particulier et déterminé. Aussi devons-nous suivre ces intuitions de l'œil intérieur avec la même confiance que des principes scientifiques; et ceux qui n'ont point assez d'usage et de connaissance de la vie, s'ils aspirent à l'honnêteté, ne doivent pas être moins attentifs et moins soumis aux décisions des hommes expérimentés et prudents, qu'aux démonstrations de la science.» Aussi le moraliste, au lieu de répéter vaguement les mots d'honnête, de vertu et de sagesse, doit-il s'attacher, comme Gorgias, à déterminer avec précision les différentes vertus et les actes qui les engendrent. C'est ce qu'Aristote s'est proposé de faire dans les analyses que nous allons exposer. Mais on verra, comme nous l'avons dit, qu'à force de s'attacher étroitement à l'expérience, sa morale marche terre à terre et ne s'élève point au-dessus d'une vertu toute empirique et toute grecque, quoique d'ailleurs elle respire partout un amour ferme et passionné pour l'honnête et pour le beau.*

Nous ne trouvons rien d'original et de caractéristique sur la tempérance et sur la justice. Nous les passerons sous silence.

Le courage est un milieu entre la lâcheté et l'audace. Le lâche ne saurait supporter la fatigue et la douleur; il craint tout; il s'enfuit au premier bruit du danger. Le téméraire se précipite aveuglement dans tous les périls. Le brave les voit, les craint et, s'il est possible, les évite, parce qu'il est homme; mais quand il le faut, il sait les affronter par un sentiment de devoir et d'honneur. Il y a cette différence profonde entre le téméraire et le brave, que l'un, ne prévoyant rien, brave tout de loin et lâche souvent pied, quand il voit

* Éth. Nic., VI, 12, 13. Polit., I, 5.

le danger face à face, hardi et peureux à contre-temps; tandis que l'autre prévoit les périls et s'y expose résolument quand il le faut, timide en apparence tant qu'il les envisage de loin, mais intrépide et plein de feu, quand il s'agit de les attaquer et de les combattre corps à corps. Il ne faut confondre le courage ni avec la colère qui le seconde, mais qui ne le constitue point; ni avec la fureur qui lutte contre l'impossible, comme les Celtes qui lancent des traits contre l'Océan; ni avec la férocité, parce que le courage n'appartient qu'aux hommes qui possèdent à la fois la douceur et la magnanimité du lion. L'homme brave endure les fatigues, les blessures et la mort, parce qu'il est honnête et beau de le faire. Passionné pour la gloire, il fait son devoir sans craindre ni ses chefs ni le châtiment, comme le lâche qui n'est vaillant que par peur et qu'à son corps défendant. Celui qui ne craint que le déshonneur, sait mourir ferme et immobile au poste où ses chefs et la loi l'ont placé; et c'est là proprement le courage du citoyen. Des mercenaires déploient de la valeur, tant qu'ils se croient les plus forts; mais s'ils viennent à s'apercevoir de la supériorité de l'ennemi, ils ne rougissent pas de tourner le dos. Il n'y a de vraiment courageux que le citoyen animé par les lois, par l'honneur et par la liberté. Aristote réduit donc tout le courage à la bravoure militaire. Il ne veut pas qu'on appelle courageux celui qui demeure calme au milieu d'une tempête, ou qui supporte noblement les coups de la fortune, ou qui voit sans pâlir les apprêts de son supplice. C'est que ce courage n'est pas une vertu politique. Qu'importe que vous gémissiez sur un lit de douleur comme un enfant, pourvu que vous fassiez bravement votre devoir pour la défense ou la gloire de la république? Aristote distingue, il est vrai, la patience et la mollesse du courage et de la lâcheté. Mais il ne dit qu'un mot de cette vertu et de ce vice. Il s'indigne contre ces élé-

gants et ces beaux fils qui laissent traîner leur robe flottante, comme s'il était trop pénible de la porter, et qui, affectant la démarche languissante et débile des malades, s'imaginent qu'ils ne seraient pas les heureux du jour, s'ils ne se donnaient pas des airs de malheureux.*

Terrible à l'ennemi, il faut être doux avec ses concitoyens. La douceur est un milieu entre l'apathie et l'irascibilité. La colère n'est pas en elle-même un défaut ni un vice : la nature nous l'a donnée pour repousser l'injure; et même il y a quelque chose de lâche et de servile à supporter l'outrage, et à n'en point défendre ceux que nous devons protéger. Mais il est mauvais d'être toujours prêt à s'irriter, comme de tout prendre mollement et avec indifférence. La douceur n'est point faiblesse, mais fermeté d'âme : elle consiste non point à ne jamais se fâcher, mais à être facilement exorable. Elle ne recherche point la vengeance, ce qui est le vice ordinaire des femmes et de toutes les personnes faibles; mais elle sait au besoin repousser la force par la force, et punir les insolents qui importunent ou qui nuisent.**

La libéralité tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice (je n'ose basarder le mot d'illibéralité[1], quoiqu'il traduise mieux la pensée d'Aristote). Les richesses sont des biens; mais la vertu ne consiste ni à les posséder ni à les acquérir : elle est tout entière à en user comme il faut. L'avare ne sait pas donner, il n'aime qu'à recevoir; s'il donne, c'est avec peine et de mauvaise grâce, ou dans la basse espérance que ce qu'il donne lui rapportera, ne donnant pas véritablement, mais plaçant à usure. Le prodigue donne à tort et à travers, quand il faut et quand il ne faut pas, à qui il convient et à

* Éthiq. Nic., III, 9, 10, 11, 12. Pol., VII, 6; VIII, 3.

** Éth. Nic., IV, 11.

1. Illibéralité, vice indigne d'un homme libre, comme la vilainie était un vice indigne d'un homme de naissance ou d'un gentilhomme.

qui il ne convient pas, sans distinction des temps ni des personnes. Tant que ses biens lui suffisent, il peut être honnête homme : il n'est qu'intempérant et déréglé dans une bonne qualité. Mais viennent-ils à lui manquer, adieu la probité et l'honneur ! Quand il ne sait plus où trouver d'argent pour ses profusions, il joint trop souvent à la prodigalité qui dissipe, la cupidité qui prend sans scrupule partout et à toutes mains. L'homme vertueux s'éloigne également de la prodigalité et de la vilainie. Il est libéral, parce qu'il vaut mieux faire du bien que d'en recevoir ; mais il donne avec choix et discernement ; il donne autant qu'il faut et dans le moment qu'il faut ; il donne avec joie et de grand cœur. Il ne néglige pas sa fortune, parce qu'il veut avoir de quoi subvenir à ses bienfaits ; mais il ne cherche pas non plus à l'augmenter indiscrètement, parce qu'il respecte toujours le bien d'autrui et qu'il se respecte soi-même. Il ne se réserve que le moins possible pour son usage personnel ; sa fortune ne lui appartient que par le droit de faire du bien ; elle est du reste plus aux autres qu'à lui ; et c'est précisément cet oubli de soi, qui caractérise la vertu. La libéralité ne consiste pas toujours à beaucoup donner ; car on peut donner beaucoup et être moins libéral que celui qui donne peu, mais qui prend pour donner sur le peu qu'il possède. Quoique le fait propre du libéral soit de donner à qui il convient plutôt que de recevoir de qui il doit, cependant la science de bien recevoir appartient au caractère libéral, et la disposition à acquérir convenablement est une conséquence naturelle du penchant à bien donner.*

A côté de la libéralité, Aristote place la magnificence, à laquelle il oppose la mesquinerie et la sotte ostentation. L'homme mesquin ne sait pas dépenser pour le public ; et quand il est obligé de le faire, il se plaint, il gémit, il croit toujours

* Éth. Nic., IV, 1, 2, 3.

faire plus qu'il ne doit; il calcule comment il s'en tirera au meilleur marché possible. Celui qui veut se donner des airs de magnificence, dépense plus qu'il ne faut dans les petites choses pour faire montre de ses richesses, avare d'ailleurs et lent à débourser dans les grandes circonstances. Le magnifique, au contraire, aime les grandes dépenses qui puissent lui faire honneur à lui-même et à sa patrie. S'agit-il de faire un sacrifice aux dieux, de consacrer des offrandes, d'élever des temples ou tout autre ouvrage d'utilité publique, de construire des vaisseaux ou de racheter des prisonniers, de recevoir des hôtes publics ou de donner un repas, soit à la ville, soit à sa tribu? C'est alors qu'il est grand et libéral; il prodigue l'argent pour l'honneur. Mais cette vertu n'est faite que pour les personnages riches et de haute extraction. Où le pauvre trouverait-il de l'argent pour ces énormes dépenses? Et qui souffrirait un parvenu ou un gueux enrichi, qui aurait l'insolence de faire le libéral et le généreux envers l'État? *

Entre l'ambition et l'indifférence pour le pouvoir et pour les honneurs, Aristote place une vertu qui n'avait pas de nom en grec et qu'il définit assez mal. Elle est à la magnanimité ce que la libéralité est à la magnificence, et comme la libéralité s'exerce par des dons ou modiques ou sans éclat, cette juste ambition a pour objet les honneurs et les places médiocres. Au-dessus de cette ambition vulgaire, il faut placer la magnanimité. Elle est un milieu entre l'humilité et l'orgueil. L'humble ne se croit jamais digne de rien, ou se conduit comme s'il le croyait. L'orgueilleux aspire, qu'il le mérite ou non, aux honneurs, aux distinctions, aux louanges, à tout ce qui flatte et chatouille la vaine faiblesse du cœur. Le magnanime sait ce qu'il vaut et ne cède pas facilement l'honneur qui lui est dû, pourvu que cet honneur soit proportionné à son mérite et à

* Éth. Nic., IV, 4, 5.

la hauteur de ses sentiments. Il sait pourtant se mettre au-dessus des honneurs; il n'y en a pas qui soit digne de lui, quoiqu'il soit digne de tous. Il paraît dédaigneux et méprisant, parce qu'il n'y a rien qui mérite son admiration. Il est fier envers ceux qui sont dans les hautes positions; il est doux et traitable avec les petits et avec les personnes d'une condition médiocre. Il ne peut supporter de joug que celui de l'amitié. Il aime à rendre des services et à faire du bien: il n'aime point à en recevoir, parce que le bienfaiteur est au-dessus de l'obligé. Il aime, il hait, il parle, il agit à cœur ouvert. Il déteste toute dissimulation et tout mensonge. Tandis que l'orgueilleux est le jouet et la proie de toutes les flatteries qui s'accommodent à sa faiblesse, le magnanime, précisément parce qu'il ne sait pas flatter, rejette toutes les flatteries qu'on lui adresse, même celles qui sont vraies. Aussi les adulateurs et les parasites ne trouvent pas facilement à faire leurs affaires auprès de lui. C'est en lui-même, c'est dans son mérite, c'est dans sa conscience qu'il place son orgueil; le reste ne vaut pas un regard de ses yeux. Il faut le voir dans les grands dangers: avec quelle ardeur et quelle impétuosité il prodigue sa vie, comme s'il s'indignait de ne pas périr glorieusement! *

Avec ces vertus jointes aux biens de la fortune et aux avantages de la naissance, sans lesquels il est difficile que la vertu se développe complétement, il semble qu'on doive être heureux autant que peut l'être un homme purement homme. Mais, selon Aristote, quand on posséderait tous ces biens, on ne voudrait pas encore vivre sans amis. Car, qu'en ferait-on, si on ne pouvait pas les communiquer à d'autres? On représente presque toujours l'amitié comme utile et nécessaire : elle est surtout belle. Qu'y a-t-il de plus beau que de faire du bien, principalement à ceux que l'on aime et qui méritent d'être aimés? Si l'amitié n'est pas une vertu, elle est au moins

* Éth. Nic., IV, 7, 8, 9.

jointe à la vertu : elle la complète et l'achève, et du même coup elle complète et achève notre félicité.

Or, l'amitié consiste à vouloir du bien aux autres; elle est donc surtout dans la bienveillance. Mais nous pouvons vouloir du bien à beaucoup de gens sans les connaître et sans vivre avec eux, par conséquent, sans être leurs amis; il faut donc que cette bienveillance se manifeste et soit active. Ce n'est pas tout : la bienveillance peut exister entre des personnes de condition fort inégale; il y a alors des bienfaiteurs et des obligés; il n'y a pas d'amis. L'amitié est donc une bienveillance mutuelle, toujours active et manifeste entre égaux. La plupart des hommes croient que le plus grand bien de l'amitié est non d'aimer, mais d'être aimé : aveugles qui ne voient dans l'amitié que l'utilité qu'on peut en retirer, ou qu'une sotte satisfaction de vanité, parce que, avec beaucoup d'amis, on paraît quelque chose. Le plus grand bien de l'amitié, c'est d'aimer. Il en est de l'ami véritable comme des mères. Elles éprouvent du plaisir à aimer leurs enfants, et sont comblées de joie en apprenant leur bonheur, lors même qu'ils ne peuvent leur être utiles, parce qu'ils ne les connaissent pas; lors même qu'elles ne peuvent se parer des succès de leurs fils, parce que tout le monde ignore quels sont les liens qui les unissent. L'ami véritable est heureux du bonheur de son ami, uniquement parce que c'est son ami. En outre, puisqu'il est meilleur de faire du bien que d'en recevoir, puisque cela est plus honnête et plus beau, il vaut donc mieux aimer que d'être aimé. « Ceux qui font du bien, dit Aristote, aiment plus fortement ceux qu'ils ont comblés de bienfaits, que ceux-ci ne les aiment. Il paraît à la plupart qu'il en est ainsi, parce que les uns sont débiteurs et les autres créanciers : de sorte que ces derniers désirent le bien de leurs débiteurs, afin de pouvoir en être payés. Il faut chercher une raison plus profonde et qui est dans la nature même. Ceux qui font du bien aiment et chérissent ceux à qui

ils en font, même quand ceux-ci ne leur sont utiles en rien et ne leur seront jamais utiles. C'est ce qu'on voit aussi dans les artistes : chacun aime son ouvrage avec plus de véhémence qu'il n'en serait aimé, si cet ouvrage s'animait tout à coup. Les poëtes surtout ont une passion démesurée pour leurs productions, leur portant pour ainsi dire une affection toute paternelle. Il en est à peu près ainsi du bienfaiteur et de l'obligé : ceux qui ont reçu un service sont, sous un certain rapport, comme l'ouvrage de leur bienfaiteur. Son ouvrage lui est donc plus cher qu'il ne l'est lui-même à son ouvrage. La raison en est qu'il est bon et désirable pour tous d'être et de vivre, et que c'est par l'action qu'on existe véritablement. » Chacun aime donc ceux à qui il peut faire du bien, parce qu'il aime à être, à agir, c'est-à-dire, à vivre. Or, aimer, c'est agir; être aimé, c'est pâtir en un certain sens; plus donc l'action est préférable à la passion, plus il vaut mieux aimer que d'être aimé. Aimer est une perfection véritable; et c'est pourquoi l'amitié est une cause de bonheur pour celui qui l'exerce. Voilà aussi pourquoi les amitiés des gens de bien sont seules réelles et solides. Ils n'aiment leur ami que pour lui-même et non pour des intérêts et des plaisirs qui passent; et, s'aidant mutuellement à devenir meilleurs, se corrigeant, se formant, se composant l'un l'autre et l'un sur l'autre, chacun d'eux s'aime et se sent vivre dans un autre lui-même : il semble que sa vie, que sa vertu, que sa perfection, que sa félicité se double de celle de son ami. *

Une chose qui doit frapper dans cette analyse des vertus par Aristote, c'est l'absence de toutes celles qui ne sont d'aucun usage dans la vie politique. L'homme, dont Aristote nous retrace l'idéal, n'est ni père, ni fils, ni mari ; il n'est même homme que dans la mesure où les vertus de l'homme s'accordent avec celles du citoyen. Nous sommes pourtant des hommes

* Éth. Nic., VIII, 1, 4, 7, 8, 9, 10; IX, 7, 9, 12.

avant de faire partie de la cité; nous avons avec les autres des rapports naturels qui peuvent servir à l'établissement de l'État, mais qui n'en dépendent point; et d'un autre côté, tous mortels que nous sommes, nous avons de sublimes instincts qui nous emportent au delà des êtres et des intérêts de la terre. Ces relations diverses nous créent certains devoirs, et ces devoirs peuvent devenir l'origine de certaines vertus. D'où vient qu'Aristote les a oubliées? Ce n'est pas certes qu'il les ignorât. Mais précisément parce que les devoirs, dont nous parlons, préexistent à la cité et qu'ils en sont indépendants, ils ne touchent qu'indirectement à la vertu politique; et l'on comprend, par exemple, que celui qui accomplit très-fidèlement tous ses devoirs de famille, pourrait être pourtant un fort mauvais citoyen. Quant à ce qui concerne nos rapports avec Dieu, Aristote, qui se faisait une très-haute idée de la divinité, ne voyait dans la religion que le culte ou des cérémonies et des pratiques conventionnelles. Il y aura donc des prêtres dans la république puisqu'il en faut et que le culte est un lien entre les citoyens; l'homme public assistera aux cérémonies; il y présidera même; s'il le peut, il fera de pompeux sacrifices et bâtira des temples à ses frais. Mais il n'y a point dans ces pratiques et ces actes la matière d'une vertu. La vertu qui se rapporte au divin, est la sagesse contemplative, qui n'est pas une vertu politique, et qui ne saurait être que le privilége d'un petit nombre d'esprits supérieurs. Aussi le philosophe, qui nous dit jusqu'à la démarche et au ton de voix du magnanime, jusqu'à la demeure du libéral, ne daigne pas nous dire quelles seront les dispositions intérieures de l'honnête homme envers Dieu.

On ne saurait croire combien cette préoccupation de la politique a rétréci et faussé la morale d'Aristote. De là chez lui des vertus d'exception et que nous avons peine à regarder comme des vertus; de là ce qu'il y a d'étroit même dans les vertus véritables qu'il décrit. Pour nous un homme franche-

ment libéral, nous paraîtrait par cela même posséder toute la vertu qui sait user de l'argent et des richesses; il n'en est pas ainsi pour le Grec Aristote. Il sépare la magnificence de la libéralité et la met fort au-dessus. En effet, dans ces petites républiques où l'on ne comptait que le citoyen utile, il était naturel de regarder comme une vertu la disposition à prodiguer ses biens pour l'État. On ne remarque guère celui qui est pauvre, tandis qu'on remarque singulièrement celui qui, possédant de grandes richesses, les fait servir à la gloire de sa patrie. Qu'on se rappelle que Pindare célèbre, comme des hommes divins, des gens dont tout le mérite était de nourrir de bons chevaux pour les jeux de Pise et d'Olympie. C'était une nécessité pour l'homme politique d'attirer les yeux de la foule par sa magnificence et sa générosité; et nous voyons Démosthène se vanter d'avoir fait pour le public des dépenses qui étaient peut-être au-dessus de ses facultés. On était souvent forcé de refaire aux dépens de la république sa fortune qu'on avait dissipée pour elle; mais on s'était fait connaître du peuple: on était parvenu au but que l'on cherchait. De là cette vertu d'exception qu'Aristote appelle magnificence. On reconnaît le même esprit tout grec dans le portrait qu'il trace de l'humble et du magnanime. Cet homme qui sait s'estimer ce qu'il vaut; qui se juge digne des plus grands honneurs; qui les méprise, il est vrai, comme trop vils pour lui, mais qui, au besoin, les réclame comme un droit; cet homme, dis-je, ne paraît posséder une vertu supérieure que dans un état qui a besoin, pour vivre et pour se soutenir, de la plus grande rivalité entre les citoyens. C'est Aristide montant à la tribune et disant: « La république, Athéniens, ne sera tranquille, que lorsque vous aurez jeté Thémistocle ou moi dans le barathrum. » Cette fierté hautaine pouvait produire quelque mal; c'est ce qui explique en partie l'institution de l'ostracisme. Mais elle produisait beaucoup de bien en surexcitant les facultés des hommes et en leur

faisant rendre toute ce qu'ils pouvaient et même plus qu'ils ne semblaient pouvoir. Ce n'est pas seulement la vertu qui anime les citoyens et qui les élève presque au-dessus de l'humanité: c'est surtout cette rivalité ardente, cette passion de la gloire, cette confiance en ses propres forces, cette estime de soi qui va jusqu'à l'orgueil. Une pareille ambition serait déplacée dans un grand État, qui ne se soutient que parce que la vie est modérée dans toutes ses parties. Là, au contraire, on aime, sinon l'humilité, au moins la modestie qu'Aristote ne distingue pas de l'humilité; et l'on préférerait, à tout prendre, l'humilité quelque peu servile à une magnanimité arrogante. Certes, ce n'est point là qu'on se plaindrait de voir des citoyens s'écarter des honneurs et des places, comme s'ils s'en estimaient indignes; et je ne connais pas de roi qui ne désirât de pareils sujets. Mais Aristote les taxe de pusillanimité et de bassesse de cœur; il aime mieux l'orgueil que cette faiblesse, parce que l'excès se modère, tandis qu'on ne supplée jamais au défaut. Il faut bien comprendre cette différence de nos grands États modernes et des petites républiques grecques, pour ne point s'étonner qu'un philosophe déplore, qu'il y ait plus d'indifférents politiques que d'ambitieux. Platon se plaignait de l'esprit remuant des démagogues et déclarait indigne du commandement quiconque le convoite et le recherche; Aristote regrettait l'énergie de l'antique ambition et se plaignait de l'indifférence et du relâchement politique de ses contemporains : l'histoire est là pour décider qui voyait plus juste, du maître ou du disciple. Beaucoup de citoyens aimaient mieux vivre obscurs que fatigués et accablés d'honneurs; quelques-uns même se félicitaient d'être enfin débarrassés de leurs richesses, parce qu'ils n'étaient plus rien, et qu'on ne pouvait plus leur commander tous les jours de nouveaux sacrifices pour le rachat des prisonniers, pour la réparation des murs de la cité, pour l'équipement des vaisseaux, et enfin pour les spectacles et les plaisirs du peuple.

Témoin de cette insouciance des intérêts publics, Aristote préférait à la modestie l'ambition même excessive, comme s'il eût prévu que cette fâcheuse modestie était un symptôme de mort pour son pays.*

Prenez toutes les vertus telles que les décrit Aristote, et vous y retrouverez un caractère éminemment grec et républicain. Dans son courage civique, je reconnais cette opiniâtre bravoure qui étonnait les Perses, comme un transport de fureur et de folie[1], et qui, après avoir immortalisé Léonidas aux Thermopyles, joncha des derniers restes de Sparte le champ de bataille de Mantinée. Aristote parle beaucoup de la libéralité et ne dit pas un mot de la bienfaisance. C'est que la bienfaisance est presque inconnue dans les républiques anciennes, tandis que la libéralité est indispensable à quiconque veut être quelque chose et gouverner. Vous trouverez la bienfaisance et la charité à l'époque d'Homère, sous le chaume du bon Eumée, qui ne donne que peu, mais qui donne de bon cœur, comme dans la riche maison de cet Axylos, qui aimait les hommes et qui accueillait tous les passants avec bienveillance et hospitalité. On sentait dans une société encore mal assise que chacun pouvait avoir besoin pour les siens ou pour soi de la pitié qu'on accordait aux autres. Quelque indigne que parût un pauvre ou un étranger, on savait « qu'il faudrait le secourir, quand même il serait plus indigne encore. Car le mendiant était chose sacrée comme l'étranger ; il était envoyé par Jupiter et il y avait des

* Xénoph., Banq., chap. 3, 4.

1. Hérodote fait dire à Mardonius : « Lorsque les Grecs se sont déclaré la guerre, ils cherchent une plaine bien découverte pour donner la bataille : aussi les vainqueurs ne le sont qu'avec de grandes pertes ; je ne parle pas des vaincus ; ils sont tous détruits. Ne vaudrait-il pas mieux, puisqu'ils sont des hommes parlant une même langue, arranger leurs démêlés par des hérauts, des envoyés ou par toute autre voie plutôt que par la guerre ; et, s'ils pensaient qu'il faut absolument combattre, choisir un endroit où ils pussent se faire le moins de mal et de dommage possible ? » (VII, 9.)

dieux et des furies vengeresses pour le pauvre qu'on méprisait. L'étranger ou le suppliant est comme un frère pour tout homme qui a un peu de raison et de sentiment.» Mais cette charité, si nécessaire à l'époque d'Homère et qui renaîtra dans la ruine des républiques, avait presque disparu à l'époque de Cimon et de Périclès, pour faire place à la vertu civique de la libéralité. On ne savait à Athènes ce que c'était qu'un mendiant, si ce n'est peut-être parmi les gens de race étrangère ou servile. En général, les largesses de l'État ou des citoyens riches et ambitieux faisaient vivre ceux qui n'avaient rien, sans qu'ils eussent besoin de tendre la main. Aussi la mendicité était-elle défendue; et si, par impossible, il se rencontrait un citoyen qui sollicitât la pitié des passants et qui « demandât peu pour obtenir moins encore », les sages, comme Platon, ne comprenaient pas qu'on fût réduit à ce degré de misère et de honte, et voulaient qu'on l'expulsât de la république. « On ne mérite point de pitié, lisons-nous dans les Lois, précisément parce qu'on souffre de la faim ou de la soif ou de quelque autre incommodité, mais lorsqu'étant d'ailleurs tempérant et vertueux tout à fait ou en partie, on se trouve dans une situation fâcheuse. Ce serait une espèce de prodige qu'un homme de ce caractère, libre ou esclave, fût abandonné de tout le monde au point d'être réduit à la dernière misère dans une république et sous un gouvernement tant soit peu bien réglé. Le législateur peut donc en toute sûreté porter la loi suivante : qu'il n'y ait point de mendiant dans notre république. Si quelqu'un s'avisait de mendier et d'aller ramassant de quoi vivre à force de prières, que les échevins le chassent de la place publique, les édiles de la cité, et les inspecteurs des campagnes de tout le territoire, afin que le pays soit purgé de cet étrange animal. » On ne pensait plus qu'il est bon de donner au pauvre si méprisable qu'il soit; on ne sentait plus aussi vivement dans son cœur ce cri de la compassion : « Je pourrais être pauvre, et ce mendiant,

peut-être, a été heureux comme moi ». Mais c'était une vertu civique d'être libéral pour les citoyens nécessiteux qui étaient vos égaux et qui disposaient des honneurs.*

De quelque côté donc que l'on se tourne, on voit que ce n'est pas sans raison qu'Aristote appelle sa morale une partie de la politique. Car outre qu'elle fournit à la politique ses principes, elle reconnaît des vertus qui ne le sont que par rapport à l'État républicain tel qu'il existait chez les Grecs, et qui partout ailleurs seraient ou des impossibilités, ou des ridicules, ou des vices brillants, souvent incommodes.

La vertu ne peut se développer que dans la cité ou dans l'État. L'État est une association qui a pour but le bien; et comme il est la plus importante des associations, il doit avoir pour objet le plus grand des biens. Or, le but essentiel de la vie, pour l'individu comme pour l'État, c'est d'atteindre à ce noble degré de la vertu et de faire ce qu'elle ordonne. Celui qui peut vivre hors de la société, est certainement dégradé ou supérieur à l'espèce humaine; il est au-dessous ou au-dessus de la vertu : c'est une brute ou un Dieu. Sans doute, ce n'est point la vertu qui a fondé l'État : l'homme est un être naturellement sociable, et même sans besoin d'appui mutuel, on désire invinciblement la vie sociale, de sorte qu'on s'attache à l'association politique, quoiqu'on n'y trouve que la vie la plus misérable et la plus chétive. Mais si la vertu n'est pas la cause initiale de l'association, elle en est la cause finale. L'État a pour but suprême de favoriser le développement de l'homme véritable, de celui qui va au bonheur par la vertu. Car si l'homme parvenu à sa perfection, est le premier des animaux, il en est le dernier, quand il ne connaît ni loi ni justice; et livré aux emportements brutaux de l'amour et de la faim, il n'y a point d'être plus féroce et plus pervers.

* Homère, Od., VI, 207; VIII, 546; XIII, 213; XIV, 56, 82, 89; XVI, 422; XVIII, 415, 475, 483.— Sophocl., Œd. Col., 5.— Plat., Lois, IX, 936, B. C.

Mais toute constitution n'est pas également propre à policer et à humaniser l'homme. Quel est donc l'État par excellence? C'est celui dont la vertu est la même que celle de l'individu. C'est celui qui met sa perfection et son bonheur dans le développement de l'activité à la fois la plus grande et la plus semblable au repos et à la paix. Or, selon Aristote, il n'est pas nécessaire, comme on le pense généralement, que l'action ait un but extérieur, et que les seules pensées vraiment actives soient celles qui ne visent qu'à des résultats positifs, suite de l'action même. Les pensées vraiment actives sont bien plutôt celles qui se terminent à elles-mêmes et qui n'ont d'autre objet que de se contempler. Quand même vous supposeriez l'État isolé, il ne serait donc pas nécessaire qu'il fût inactif. Chacune des parties qui le composent, peut être active par les relations mêmes, qu'elles ont toujours nécessairement entre elles. Si l'action devait nécessairement tendre au dehors, Dieu et le monde n'existeraient donc pas, puisque leur action n'a rien d'extérieur et reste toute concentrée en eux-mêmes. Il suit de là que l'État est plutôt fait pour le repos et la paix que pour la guerre. «La vie, dit Aristote, se partage en travail et repos, guerre et paix; et parmi les actes humains; les uns se rapportent à l'utile et au nécessaire; les autres uniquement au beau. La guerre ne se fait qu'en vue de la paix; le travail qu'en vue du repos; on ne recherche l'utile et le nécessaire qu'en vue du beau.... Il faut sans doute être toujours prêt au travail et au combat; mois le loisir et la paix sont préférables. Car il faut savoir faire ce qui est utile et nécessaire; mais le beau vaut mieux que l'un et que l'autre». Les États qui ne sont constitués que pour combattre se détruisent par la victoire; comme le fer, ils perdent leur trempe dès que la guerre a cessé, parce que la législation n'a pas appris à la cité les occupations et les arts de la paix. Or, pour jouir du repos, «l'État, ajoute Aristote, doit être prudent, courageux et patient; car le proverbe dit

bien vrai : Point de repos pour les esclaves.... Il faut donc du courage et de la patience dans le travail, de la philosophie dans le loisir, de la prudence et de la sagesse dans toute situation, mais surtout au sein de la paix et du repos.... C'est lorsqu'on est au faite de la prospérité et qu'on jouit de tout ce qui semble constituer le bonheur, qu'on a besoin de justice et de prudence. Il en est comme des sages que les poëtes nous représentent dans les îles Fortunées : plus leur béatitude est complète au milieu de tous les biens dont ils sont comblés, plus ils doivent avoir de justice, de modération et de sagesse » *.

Ce qui constitue l'État, c'est la loi; et la loi n'est autre chose que la raison. « Lorsqu'on demande que la loi soit maîtresse, dit Aristote, on ne demande qu'une chose, c'est que la raison règne avec les lois et par les lois. Demander, au contraire, la souveraineté d'un roi, c'est constituer souverains l'homme et la brute. Car les entraînements de l'instinct et des passions corrompent les hommes au pouvoir, même les meilleurs. La loi, c'est la raison, moins les passions aveugles.» Il n'y a de gouvernement qu'à la condition de la souveraineté des lois : il faut qu'elles décident des affaires générales comme le magistrat, qui est le droit vivant et animé, décide des affaires particulières dans les formes prescrites par les lois. Or, pour être raisonnable, les lois doivent être conformes à la nature. Car elles ne font pas les hommes : elles les reçoivent tout faits des mains de la nature, et elles en usent. Quoique Aristote avoue que toutes les constitutions qui ont en vue l'intérêt général sont essentiellement justes, cependant il penche à croire qu'il n'y a de véritables lois que dans l'État républicain. C'est que là seulement elles sont l'expression de la volonté générale, et que, selon toute probabilité, cette volonté générale est plus raisonnable et plus juste que la volonté d'un seul ou de quelques-uns. La multitude, par exemple, ne voit-elle

* Pol., I, 1; III, 4, 5, 7, 12; VII, 1, 2, 3.

pas souvent mieux qu'un seul, et même que les connaisseurs, dans les arts et dans la poésie? On peut admettre que la majorité, dont chaque membre n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, non pas individuellement, mais en masse. Dans cette multitude, chaque individu a sa part de vertu et de sagesse; et le corps assemblé forme, on peut le dire, un seul homme, qui a des pieds, des mains, des sens innombrables et une intelligence en proportion.» Mais Aristote ne fait pas difficulté d'admettre, que si, par impossible, il s'élevait un homme supérieur et vraiment divin, il faudrait se soumettre à lui comme au plus sage et au meilleur. C'est toujours et partout la raison qui doit dominer; et la forme des gouvernements est subordonnée à la nécessité morale de la souveraineté de la raison.*

Aristote reconnaît deux sortes de droits : le droit purement légal, qui varie de peuple à peuple, et qui change avec les gouvernements; et le droit naturel, qui est toujours et partout le même, mais qui ne peut se rencontrer entièrement que dans l'État républicain. Il ajoute cette remarque profonde, qu'il y a toujours dans les droits ou dans les législations positives quelque chose de légal et quelque chose de naturel. Mais plus la loi est conforme au droit naturel, plus elle est vraie et juste. Or, que sont les lois dans l'État? sinon les prescriptions de la vertu. Car ce que la vertu ordonne, les lois le commandent aussi. Elles prescrivent de remplir les devoirs de l'homme courageux, comme de ne point quitter son poste, de ne point fuir, de tenir ferme à son rang dans la bataille. Elles prescrivent d'être tempérant, par exemple, de ne point violer, de ne point commettre d'adultère. Elles prescrivent d'être doux et pacifique, de ne frapper personne, de n'injurier personne, de ne dire du mal de personne. La loi n'est donc bonne que lorsqu'elle commande raisonnablement et selon les règles de la

* Polit., IV, 5; VII, 4, 5, 6, 9, 10.

vertu. Mais c'est surtout quand il s'agit de la justice proprement dite que la loi est nécessaire. Car la vie humaine est absolument ruinée, si l'on ne respecte pas la justice, qui établit l'égalité et comme une sorte de communauté fraternelle entre les citoyens.

Or, la justice roule principalement sur la distribution des honneurs, des richesses ou d'autres choses semblables dans la société. Quoique l'État parfait soit celui où les citoyens ont part également et tour à tour à l'obéissance et au commandement, et, par conséquent, aux honneurs, Aristote admet cependant avec Platon, que la justice politique consiste à traiter chacun selon son mérite; car la disparité entre égaux et l'inégalité entre pairs lui paraissent déraisonnables et contre nature. Mais si cette alternative d'obéissance et de commandement, nécessaire à la perfection absolue de l'État, n'est pas une chose possible, il faut au moins que tous les citoyens participent à la confection des lois et des décrets, aux jugements et au droit de porter les armes. Que la majorité ne vienne point arguer de son nombre et de sa force; les riches, de leur fortune et de leur crédit; les nobles, de leurs aïeux et de leur vertu héréditaire; les hommes supérieurs, de leur mérite, pour réclamer des droits particuliers et des prérogatives. A ceux qui réclament le pouvoir comme un droit de leur fortune ou de leur naissance, on peut répondre que d'après les principes qu'ils invoquent, la souveraineté devrait passer tout entière à celui qui serait plus noble ou plus riche que tous les autres. Même objection contre la souveraineté absolue du grand nombre, fondée sur la supériorité de la force; car, si un individu ou quelques individus sont plus forts que la majorité, la souveraineté devrait alors leur appartenir. A la supériorité du mérite et de la vertu, la multitude a droit d'objecter qu'elle est plus vertueuse et plus instruite que la minorité, non pas individuellement, mais en masse. Tout ceci semble démontrer

qu'il n'y a de justice dans aucune des prérogatives, au nom desquelles chacun réclame pour soi le pouvoir et l'asservissement des autres. Au milieu de toutes ces prétentions, la vertu ne pourrait-elle pas, elle aussi, élever la voix? Or, la vertu politique, c'est la justice; et la justice, c'est l'égalité. La fortune, le mérite, l'illustration de la naissance, toutes les qualités et tous les avantages dont on peut se prévaloir, n'appartiennent qu'à quelques-uns; mais la liberté est à tous. *

Ce n'est pas tout: il faut que la justice règne aussi bien dans le commerce journalier que dans les relations politiques des citoyens. Or, si la satisfaction du besoin n'est point la fin principale de l'État, le besoin mutuel est cependant un des premiers liens de la cité. « La cité, dit Aristote, ne se compose pas, par exemple, de deux médecins, mais d'un médecin et d'un laboureur, qui ont réciproquement besoin l'un de l'autre. » Là où il n'y a point d'échange, il n'y a point de communauté; là où il y a échange, la société commence. Mais il faut que les services soient égalisés en quelqne sorte par une commune mesure. Cette mesure est la monnaie. De plus, si un autre a besoin de mes services et que je n'aie pas besoin des siens, je ne lui donnerai le fruit de mon travail qu'en échange d'un objet avec lequel je pourrai, par la suite, acheter les services dont j'aurai besoin. Cet objet est l'argent, qui, sans avoir une valeur absolument immuable, a pourtant une valeur plus fixe que tout le reste. Avec de l'argent (et c'est là sa grande utilité), je puis me procurer tout ce dont j'ai actuellement besoin, tandis que je ne le pourrais pas toujours avec le produit de mon travail. Je serais donc souvent forcé, dans l'échange, d'en passer les dures et injustes conditions de celui qui détient ce qui m'est nécessaire. Aristote n'ignore pas toutefois les mauvais effets de l'argent; il sait qu'il crée une manière factice d'acquérir et que, s'il y a une limite à l'acqui-

* Éth. Nic., V, 3, 4, 5, 10, 14. Pol. III, 7.

sition des richesses naturelles, il n'y en a point à l'acquisition de l'argent et, par conséquent, à l'avarice. Mais cela ne l'empêche pas de reconnaître l'utilité de la monnaie, même au point de vue de la justice; et loin de la maudire et de la proscrire à peu près, comme Platon, il y voit l'un des fondements de l'équité dans les relations nécessaires et quotidiennes de la vie civile. *

D'ailleurs la loi et l'État sont pour Aristote ce qu'ils sont pour Platon. La loi a pour but et pour effet d'établir l'égalité entre les citoyens, et de les préparer par là-même à la concorde et à l'amitié. L'état a pour fin la vertu et la paix : c'est une communauté d'égaux et de frères. Mais cette fraternité dont parle Aristote, ne va pas jusqu'au pardon des injures, comme dans Platon, ni jusqu'à la philantropie et à la charité, comme dans le Stoïcisme. Si la raison du philosophe conçoit que le but de la société est une égalité et une bienveillance comme celles qui règnent entre des frères, le Grec n'oublie jamais la stricte rigueur du droit naturel. « Ou les hommes, dit-il, cherchent à rendre le mal pour le mal; sans quoi l'État de société serait une pure servitude; ou ils cherchent à rendre le bien pour le bien; sinon, il n'y aurait aucune communauté, aucun échange de services. Or, c'est ce commerce de bienveillance qui maintient la société. Aussi a-t-on placé le temple des Grâces dans le lieu le plus accessible, afin d'entretenir et de fortifier dans les citoyens le penchant à l'obligeance réciproque. » Hors ces principes très-généreux, on ne trouve rien dans la Politique d'Aristote sur les devoirs et les droits des hommes les uns à l'égard des autres. Il réfute vivement, il est vrai, et repousse les utopies de la république platonicienne; il reconnaît et soutient la légitimité naturelle de la famille ainsi que celle de la propriété; mais il s'arrête peu à ces rapports et à ces droits primitifs. Seulement, comme Platon avait peut-

* Éth. Nic., V, 8. Pol., I, 3.

être exagéré le rôle des femmes dans l'Etat, Aristote le réduit à ce qu'il était dans les républiques grecques. S'il dit que l'homme et la femme, ayant dans la famille une destination spéciale, ont des droits et des devoirs propres comme les fonctions qu'ils sont appelés à remplir; s'il veut que, dans le cercle de ces fonctions, chacun soit le maître et commande : il revient bientôt à ce principe que l'autorité appartient à l'homme seul, parce que seul il possède la plénitude et la perfection de la volonté. Il exige bien la fidélité du mari, comme celle de la femme; mais dans quelles limites? « Quant aux liaisons soit avec une autre femme, soit avec un ami, dit-il, il faut en faire un déshonneur tant qu'on est époux de nom et de fait; si la faute est constatée durant la fécondité, qu'elle soit punie d'une peine infamante avec toute la sévérité qu'elle mérite ».

Il n'y a dans Aristote qu'une seule doctrine vraiment intéressante sur les personnes, c'est sa théorie de l'esclavage, à laquelle se rattachent ses vues sur les barbares. Si nous exposons avec quelque étendue ces idées étranges, ce n'est point pour nous donner le frivole et triste spectacle des erreurs d'un grand homme. C'est que nous voyons un vrai progrès dans cette affirmation nette et précise de l'absurde.

Platon n'avait admis qu'à contre-cœur l'esclavage comme une nécessité politique; Aristote le proclame comme un droit naturel. Dans Platon, c'est une faiblesse et une inconséquence presque impardonnable. Dans Aristote, c'est une erreur qui sort rigoureusement de ses idées politiques. Platon avait conçu un état qui se suffisait pleinement sans esclaves; s'il a donc admis la servitude, c'est qu'il a désespéré de ses idées et de la justice, ou qu'il a eu peur de renverser l'ordre établi. Car il est évident que, si l'esclavage est une iniquité sociale, on ne peut le tolérer qu'autant qu'il est absolument nécessaire. L'accepter, lorsqu'on a conçu un ordre de choses d'où il peut disparaître, c'est se faire de gaieté de cœur le complice de l'ini-

quité. Au contraire, l'État, tel que le conçoit Aristote, suppose de toute nécessité la servitude. Mais disons-le à l'honneur d'Aristote, tels étaient le tour de son esprit et son amour de la justice, que, s'il eût vu dans l'esclavage une iniquité, il ne l'aurait jamais admis comme nécessaire : de sorte que, s'il s'est trompé sur ce point plus complétement que Platon, il y a dans ses erreurs mêmes une reconnaissance plus formelle du droit. Que l'esclavage ait dû paraître nécessaire non-seulement dans les idées politiques de notre philosophe, mais encore dans celles de toute l'antiquité ; que d'un autre côté cette nécessité n'ait été admise par Aristote que parce qu'elle lui semblait naturellement légitime; ce sont là deux points utiles à établir : 1° parce qu'ils nous expliquent presque toute la société ancienne, et 2° parce qu'en soutenant hautement l'esclavage, Aristote a plus contribué que personne à le discréditer et à le ruiner dans la théorie.

C'était un préjugé répandu chez les Grecs, que le citoyen doit être un homme de loisir. Toujours sous les armes ou dans le conseil, il semblait nécessaire que sa vie entière se passât à remplir ses fonctions civiques ou à s'y préparer. Car, d'un côté, comme l'avait déclaré Euripide en plein théâtre dans une démocratie commerçante, l'ouvrier ou le pauvre qui vit du travail de ses mains et dont les occupations grossières entretiennent l'ignorance, est incapable de s'occuper des affaires publiques; et de l'autre, on n'est pas réellement citoyen si l'on n'est soldat, juge, membre de l'assemblée délibérante. Aristote embrassa ces idées avec la rigueur et l'intrépidité ordinaire de sa logique. Quelques-uns, entre autres Xénophon, tout en repoussant la plupart des occupations laborieuses, comme indignes de l'homme libre, admettaient l'agriculture comme propre à former des citoyens dociles et de vigoureux soldats. Aristote ne veut pas même qu'un citoyen soit laboureur et qu'il courbe sa noble stature sous des travaux qui dégradent le corps. Qui

donc labourera les champs? Qui donc fera les gros travaux nécessaires à l'existence humaine? Puisqu'ils sont indignes des hommes libres et que d'ailleurs ils sont indispensables, il faut bien qu'il y ait dans l'humanité des êtres inférieurs que la nature a destinés à cet emploi, en les excluant du privilége de la vertu et de la cité. Car aux yeux d'Aristote, tout homme qui est capable de vertu, est naturellement libre, noble, destiné à l'état de citoyen; et jamais un tel être ne saurait être légitimement détourné de sa destination. Mais il s'étonne qu'on ait pu dire «que le pouvoir du maître est contre nature, que la loi seule et non la nature met de la différence entre l'homme libre et l'esclave; qu'enfin l'esclavage est inique, parce qu'il est fondé sur la violence.» Si beaucoup de légistes ou de philosophes pensent que l'esclavage est injuste, c'est qu'ils confondent deux questions. Sans doute il est horrible que le plus fort fasse du vaincu sa victime et son esclave. Car alors tout homme, quelque bien né qu'il soit, pourrait être réduit légitimement par le droit du plus fort à des fonctions dégradantes et serviles, contraires à sa nature et à la noblesse de son âme. Mais lorsqu'on discute la question de la servitude, il ne s'agit pas des hommes qui deviennent esclaves accidentellement et sans droit. Il s'agit de ceux qui le sont naturellement et qui ne peuvent pas, qui ne doivent pas être autre chose. N'est-il pas nécessaire qu'il y ait des manœuvres dans la société? Et n'y a-t-il pas des hommes qui, par l'esprit comme par le corps, ne sont bons qu'à faire des manœuvres? Ceux-là sont esclaves par droit de naissance. Il est impossible qu'ils soient jamais citoyens, parce qu'ils sont incapables de commander et d'obéir tour à tour. Ce qui fait précisément d'un homme la propriété d'un autre, c'est de ne pouvoir aller que jusqu'à ce point de voir la raison, quand un autre la lui montre, sans toutefois la posséder en lui-même. L'esclave participe à la raison parce qu'il peut recevoir des ordres, mais point au delà. Supposez

des instruments qui, semblables aux trépieds de Vulcain dont parle Homère, pourraient, sur un ordre ou sur un signe, exécuter ce qu'ils doivent faire : vous avez l'esclave et le degré d'intelligence qu'il possède. Aussi n'a-t-il point la faculté de choisir et de vouloir. C'est ce qu'Aristote affirme en termes formels. Dans l'homme, la volonté est complète et parfaite; dans l'enfant, elle n'est qu'ébauchée; elle est nulle dans l'esclave. Aristote regarde donc l'esclavage non-seulement comme juste, mais encore comme avantageux pour cet être à figure d'homme, mais qui est dénué de raison et de volonté. «L'intérêt de la partie, dit-il, est l'intérêt du tout; l'intérêt du corps est celui de l'âme. Or, l'esclave est une partie du maître; c'est une partie vivante, quoique séparée, de son corps; il est l'instrument du maître, comme le corps est l'instrument de l'âme. Entre le maître et l'esclave, quand la nature les a faits tels l'un et l'autre, il existe un intérêt commun, une bienveillance réciproque.» De même que les animaux domestiques valent mieux que les animaux sauvages de la même espèce, l'homme qui est né pour servir, vaut mieux, quand il est esclave, que lorsqu'il ne l'est pas.

Si l'esclave est tel que l'a défini Aristote, il s'ensuit qu'il est incapable de vertu et par suite de bonheur; qu'il n'y a entre lui et son maître aucun droit naturel, et qu'enfin il ne saurait exister entre eux aucune amitié.

1° Peut-on attendre de l'esclave au delà de sa nature d'instrument quelque vertu, comme la prudence, le courage, l'équité, ou bien n'a-t-il d'autre mérite que ses services corporels? «Des deux côtés, dit Aristote, il y a difficulté. Supposez-vous ces vertus dans les esclaves? En quoi diffèrent-ils des hommes libres? Si vous les leur refusez, la chose n'est pas moins absurde. Car ils sont hommes et ils ont leur part de raison.» La question est nettement posée; on demeure confondu de la solution. «Nous avons établi, dit Aristote, que

l'utilité et la fonction de l'esclave s'appliquent aux besoins de l'existence. La vertu ne lui sera donc nécessaire que dans la proportion de cet étroit devoir de ne pas négliger ses travaux par intempérance et par paresse. » Encore cette vertu ne vient-elle pas de lui-même. C'est le maître qui est le principe de la vertu de l'esclave.

2° De plus, il n'y a point entre le maître et l'esclave de communauté de droit. Le droit n'existe qu'entre des êtres égaux et naturellement libres. Il n'y a même pas de droit entre les esclaves. Car il pourrait alors exister un état formé d'esclaves ou d'autres animaux : ce qui est absurde, puisque ce n'est pas seulement pour vivre, mais pour bien vivre qu'on se forme en république. Or, les esclaves, non plus que les animaux, ne sont point capables de bonheur et de liberté. S'il n'y a pas de droit entre le maître et l'esclave, celui-là ne saurait être injuste envers celui-ci. D'ailleurs, l'esclave n'est qu'une partie du maître. Or, nul ne peut être injuste envers soi-même.

3° Enfin, le seul rapport qui existe entre le maître et l'esclave, est celui de l'ouvrier à l'outil, de l'âme au corps. On donne un certain soin, une certaine attention au corps et à l'outil, parce qu'on a besoin de s'en servir. Mais on n'a point d'amitié pour les choses inanimées, ni même pour les choses animées telles que le bœuf et le cheval. L'esclave ne peut donc être un objet d'amitié en tant qu'esclave. Aristote toutefois ajoute une restriction qui renverse ce beau raisonnement et tous ceux qui précèdent : c'est qu'on peut avoir une sorte d'amitié pour l'esclave, en tant qu'homme.*

Appliquez ces principes aux barbares, qui sont esclaves par droit naturel, et l'humanité se divise en deux classes : l'une, très-peu nombreuse, les Grecs, qui ont droit de commander;

* Polit., I, 2, 5; III, 2; VII, 10. Éth. Nic., V, 10; VIII, 13. — Eurip., Supp., 420-423.

et l'autre, qui embrasse la presque-totalité du genre humain, les barbares, qui n'ont droit que d'obéir. Esclave et barbare, c'est tout un. Aussi Aristote refuse-t-il aux barbares les droits les plus simples. Il n'y a pas réellement de mariage chez eux; il n'y a que l'accouplement d'un esclave et d'une esclave. Ils ne sont libres et nobles que par accident, tant qu'ils n'ont pas trouvé les maîtres qui doivent les commander. C'est pourquoi la guerre est toujours légitime contre eux; car c'est une espèce de chasse qu'on fait aux hommes qui sont nés pour servir et qui ne veulent point se soumettre. Ces esclaves rétifs sont pour les Grecs ce que sont pour les hommes les bêtes fauves des forêts.*

Ne nous laissons pas trop émouvoir par ces tranchantes et impitoyables assertions. Je ne dirai point pour l'excuse d'Aristote qu'aucun ancien n'a plus fortement recommandé l'humanité envers les esclaves; qu'il prescrit de les traiter avec plus de douceur encore que les enfants; qu'il veut que l'on conserve les fêtes religieuses, parce qu'elles sont faites pour leur procurer quelque repos; qu'il faut, selon lui, leur mettre toujours devant les yeux le prix de la liberté, et qu'il suivait lui-même ces principes de conduite, comme on le voit par son testament[1]. Je n'ajouterai pas qu'il ne tient point essentiellement à l'esclavage absolu et qu'il se contenterait du servage, tel qu'il était pratiqué, soit en Laconie où les Ilotes, qui ne pouvaient être ni tués ni vendus hors du pays, n'avaient à payer à leurs maîtres qu'une assez mince redevance en nature; soit en Thessalie où il n'était même pas permis de dépouiller les Pénestes de la ferme qu'ils avaient reçue, ni de les priver du droit de contracter mariage et de s'enrichir. Que nous im-

* Polit., I, 2.

1. Il fut suivi en cela par ses disciples Théophraste, Straton et Lacon, dont on peut voir les testaments dans Diogène, liv. V, chap. 2, §§. 51-57; chap. 3, §§. 61-64; chap. 4, §§. 69-74.

porte en effet l'humanité personnelle d'Aristote? Que nous importent même ses vues sur le servage, qui ne vaut guère mieux et qui n'est pas une institution moins maudite que l'esclavage pur et simple? Ce que j'estime et ce qui m'intéresse philosophiquement dans la théorie d'Aristote, ce qui me la fait considérer comme un progrès sur les vues en apparence plus libérales de Platon, c'est précisément ce qui révolte le plus tout d'abord. C'est qu'elle s'affirme nettement, crûment, catégoriquement, sans ces détours et ces palliatifs, qui éternisent l'erreur et l'iniquité. Lorsque l'erreur et l'injustice ne se dérobent plus par leur indécision à elles-mêmes et à nos atteintes, lorsqu'elles ont le courage de s'examiner pour se légitimer à la face du ciel et de la terre, elles sont plus près d'être détruites que lorsqu'elles subsistent à l'état de préjugés honteux, qui s'ignorent ou qui se dissimulent. Les affirmations hardies et absolues appellent des contradictions non moins fermes et décidées. Si Aristote s'était contenté de défendre et de pallier le fait de la servitude par des raisons ordinaires et par de lâches tempéraments, tout le monde eût peut-être été de son avis : la question n'aurait point avancé d'un pas. Mais lorsque dans son désir d'ériger le fait politique en droit naturel, il abêtissait l'esclave et le dégradait de l'humanité, il ne pouvait manquer de soulever l'incrédulité et l'opposition des consciences droites. Les mœurs et les faits n'étaient-ils pas contre le philosophe? La plupart des familles confiaient l'éducation de leurs enfants et l'administration de leurs biens à des esclaves choisis. Nous voyons dans Démosthène toute une série d'esclaves affranchis par des banquiers, qui leur lèguent à la fois, par testament, leurs banques et leurs femmes. Qu'était-ce que Mégalopolis, dont la fondation fut le dernier coup à la domination de Sparte, sinon une cité d'ilotes et d'esclaves? Aristote, au besoin, eût fourni la plus forte preuve qu'il y a peu de distance entre un esclave et un homme libre ou un citoyen. Ne nous apprend-il pas que

les vainqueurs de Marathon et de Salamine descendaient en partie des esclaves, que Clisthène avait fait entrer dans les tribus athéniennes? Si d'ailleurs l'esclavage n'est juste qu'autant qu'il y a une race à part et inférieure, que la nature y a destinée, qu'était-ce donc que l'esclavage tel qu'il était partout établi? Ce qui devait peut-être le plus déconsidérer la théorie d'Aristote, c'était l'assimilation des esclaves et des barbares. Je sais le mépris des Grecs pour tout ce qui n'était pas de leur nation, quoique ce mépris dût commencer à s'affaiblir par les rapports continuels des Grecs avec les Perses, chez lesquels ils ne dédaignaient pas de servir comme soldats mercenaires. Mais c'était mal flatter leurs orgueilleux préjugés que de les pousser jusqu'aux dernières limites de l'absurde. Un homme nourri dans la lecture d'Homère et d'Euripide, comme les Grecs l'étaient tous, ne pouvait croire que les Hector et les Énée fussent des êtres sans prudence ni courage. Lorsqu'il pleurait sur Hécube, sur Andromaque, sur Polyxène ou sur Cassandre, il savait bien qu'il ne s'intéressait pas à des corps sans âme, dénués de tout noble sentiment et de toute vertu. Ne souffrait-il pas avec elles lorsqu'il les voyait souffrir d'être condamnées à de vils travaux, de subir l'insolente cruauté de leurs maîtresses, de partager la couche odieuse et sanglante de leurs vainqueurs, et de n'enfanter que pour la servitude, la misère et l'opprobre? Que les barbares fussent une proie pour les Grecs, à la bonne heure! Mais qui pouvait croire qu'ils fussent à peine des hommes? Et puis, les trois quarts des Grecs ne se trouvaient-ils point placés par Aristote au niveau des barbares et des esclaves? Quoiqu'il ne poussât point la folie jusqu'à demander comme un certain Diophante, qu'on réduisît tous les travailleurs en servitude, il n'en déclarait pas moins que tous ceux qui vivent de leur travail, sont indignes du nom de citoyens et ne sont au fond que des esclaves. Il aurait pu apprendre, soit de Socrate, soit d'Aristophane, qu'il n'y a de

honteux que la fainéantise orgueilleuse, qu'il n'est pas plus servile et indigne de travailler pour autrui, que de faire les affaires de l'État, et que c'est la pauvreté laborieuse qui fait les gens de bien. Mais s'attachant à une définition étroite et toute aristocratique du citoyen, il n'hésite pas à dire que ce titre n'appartient ni aux artisans, ni aux laboureurs, ni à toute autre classe exclue par ses travaux des occupations de la vertu. « Travailler pour un particulier, écrit-il, c'est être esclave; travailler pour le public, c'est être manœuvre et mercenaire. » Voilà donc la cause de tous les travailleurs grecs unie à celle des barbares, et la cause des barbares à celle des esclaves : c'était trop d'absurdités à la fois. Elles avaient d'ailleurs le grand avantage d'être si logiquement enchaînées et de se déduire si rigoureusement des opinions reçues, qu'il fallait ou les dévorer intrépidement malgré les réclamations de la conscience, ou bien abandonner les idées fausses dans lesquelles l'orgueil et l'habitude vous avait nourri, ou bien enfin répudier tout raisonnement. Aristote n'aurait pas mieux fait, quand il se fût proposé de démontrer par l'absurde la thèse contraire à celle qu'il soutenait.*

En attendant les hardiesses paradoxales, quoique vraies, du Portique et de la nouvelle comédie, les historiens semblaient s'être donné la tâche de prouver, que la distinction des peuples en Grecs et en barbares était de date assez récente, comme l'avait affirmé Thucydide, ou que même elle voilait une sorte de fraternité naturelle, comme Eschyle paraissait l'avoir deviné. Ce qu'ils racontaient de l'esclavage ne s'accordait pas mieux avec les raisonnements tout spéculatifs d'Aristote. Timée assurait que l'esclavage, longtemps défendu par la loi chez les Locriens et les Phocéens, n'avait été autorisé que depuis peu chez ces peuples. Théopompe rapportait de son côté que les

* Arist., Pol., I, 2, 5; III, 1; VII, 9; Écon., I, 5. — Diogène, V, 1, §§. 11-17. — Démosthène pour Phormion.

Chiotes introduisirent les premiers parmi les Grecs l'usage de vendre et d'acheter des esclaves, et que l'oracle de Delphes, informé de ce crime, déclara que les Chiotes s'étaient attiré la colère des dieux. C'est que l'esclavage, que frappait ainsi la réprobation divine, est moins vieux que la liberté, et que la liberté seule est de droit naturel. Aussi les Arcadiens, pour conserver le souvenir de l'égalité première si ouvertement violée par les lois, avaient-ils coutume de faire asseoir dans certaines solennités les maîtres et les esclaves à une même table, de leur servir les mêmes mets et de les faire boire dans une même coupe. L'histoire en appelait donc des décisions du philosophe, même de son vivant.

Mais ce qu'il y avait de plus important au point de vue des idées, c'est que dans les termes où il avait posé la question, il était impossible de le réfuter, si l'on n'admettait point l'esclavage comme une iniquité sans autre raison que le droit du plus fort. Il se trouve donc que le philosophe grec, en prétendant assurer le fondement naturel de l'esclavage, en ébranlait le fondement légal et politique, et qu'il ruinait de fond en comble cette injuste institution, en creusant trop loin pour l'affermir. Bientôt les Stoïciens revendiqueront les droits de l'humanité; et non-seulement ils proclameront l'égalité morale des Grecs et des barbares, des maîtres et des esclaves, mais ils déclareront que l'esclavage est mauvais et concevront une société, tout entière fondée sur le droit, en généralisant ce mot d'Aristote : « Bien des offices qu'on croit exclusivement réservés aux serviteurs, sont faits pour honorer les jeunes gens libres qui les remplissent. Car le mérite ou le vice d'une action est bien moins dans cette action même que dans ses motifs et dans la fin qu'on s'est proposée. »*

La théologie d'Aristote est si abstraite, elle tient si peu à sa morale, elle a si peu de rapport à la vie humaine, que je devrais peut-être la passer ici, si je ne la considérais

* Arist., Polit., VII, 5. — Athénée, VI, p. 263-265.

comme un progrès, même sur la théologie platonicienne dont elle égale la hauteur et qu'elle surpasse en précision et en netteté.

Aristote est un pur philosophe : il ne cherche point à restaurer et à réformer la religion populaire dans laquelle il ne voit que des fables puériles ou des inventions des législateurs, et son esprit est sur ce point complétement dégagé du passé. Aussi ne daigne-t-il même pas attaquer les antiques croyances, si ce n'est par quelque mot indirect et lancé en passant. Tantôt il vous dira à propos des Idées des Platoniciens : «Ils imitent ceux qui disent qu'il y a des dieux, mais que ces dieux ressemblent aux hommes. Les uns ne font pas autre chose que des hommes éternels; les Idées des autres ne sont de même que des êtres sensibles éternels.» Tantôt il laissera échapper à propos de la royauté cette critique de l'anthropomorphisme : «Les hommes n'ont jamais manqué de donner leurs mœurs aux dieux, de même qu'ils les représentent à leur image.» Je trouve dans la métaphysique deux passages remarquables qui expriment toute la pensée d'Aristote et sa liberté d'esprit à l'égard des croyances vulgaires. Dans l'un, il admet qu'il y a quelque fond de vérité dans les traditions des vieux théologiens, mais que cette vérité se dérobe et se cache sous des fictions sans raison : «Une tradition, dit-il, venue de l'antiquité la plus reculée et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des êtres divins et que Dieu embrasse toute la nature; tout le reste n'est qu'un récit fabuleux, imaginé pour persuader le vulgaire et pour servir les lois et les intérêts communs. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine; on les représente sous la figure de certains animaux; et mille inventions du même genre qui se rattachent à ces fables. Si l'on sépare du récit le principe lui-même, et qu'on ne considère que cette idée que toutes les

essences premières sont des dieux, alors on verra que c'est une tradition vraiment divine. Une explication qui n'est pas sans vraisemblance, c'est que les arts divers et la philosophie furent découverts plusieurs fois et plusieurs fois perdus, et que ces croyances sont des débris de la sagesse antique, conservés jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons les opinions de nos pères et la tradition des premiers âges.» Le second passage que nous signalons est moins respectueux et plus expressif. Il montre le peu de compte que le philosophe doit faire de la tradition, lorsqu'il n'a réellement en vue que la vérité: «Hésiode et tous les théologiens, est-il dit dans la Métaphysique, n'ont cherché que ce qui pouvait les convaincre eux-mêmes, et n'ont pas songé à nous. Des principes ils font des dieux, et les dieux ont produit toutes choses; puis, les théologiens ajoutent que les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambroisie sont destinés à périr. Ces explications avaient sans doute un sens pour eux; quant à nous, nous ne comprenons même pas comment ils ont pu trouver là une cause. Car si c'est en vue du plaisir que les êtres touchent à l'ambroisie et au nectar, le nectar et l'ambroisie ne sont nullement causes de l'existence; si, au contraire, c'est en vue de l'existence, comment ces êtres seraient-ils éternels, puisqu'ils auraient besoin de nourriture? Mais nous n'avons pas besoin de soumettre à un examen approfondi des inventions fabuleuses. Adressons-nous donc à ceux qui raisonnent et qui se servent de démonstrations.» *

Dieu est le moteur immobile de l'univers. Il n'est pas nécessaire de reproduire ici tous les raisonnements d'Aristote pour démontrer qu'il y a un premier ciel, mu directement par l'Être premier et qui communique à tout le reste le

* Pol., II, chap. I. — Mét., III, 2, 4; XII, 9.

mouvement : sans quoi il faudrait dire que tout provient de la nuit et de la confusion primitive. La série des causes ne peut aller à l'infini : il faut s'arrêter. Le mouvement des causes mobiles doit donc avoir son principe dans un être qui meut sans être mu, être éternel, essence pure et actualité pure. « Or, voici comment il meut, dit Aristote. Le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus, et le premier désirable est identique au premier intelligible.... Or, la pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur ou le bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible ; car elle devient intelligible elle-même à ce contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible; car la faculté de concevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible.... L'intelligence est, ce semble, la plus divine des choses. Mais si elle ne pensait à rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité? Et si elle pense et que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée, mais un simple pouvoir de penser, elle ne saurait être l'essence la meilleure ; car ce qui lui donne son prix, c'est le penser.... Il est clair qu'elle pense actuellement et éternellement ce qu'il y a de plus excellent et de plus divin, et qu'elle ne change pas d'objet; car changer ce serait passer du meilleur au pire, ce serait déjà un mouvement. L'intelligence se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent; et la pensée même et parfaite est la pensée de la pensée. Ce caractère divin de l'intelligence se trouve au plus haut degré dans l'intelligence divine; et la contemplation est la jouissance suprême et le souverain bonheur. La vie est en Dieu ; car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est en soi l'actualité même de l'intelligence : cette actualité en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle.

La vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu : car cela même, c'est Dieu. » *

L'intelligence, se pensant éternellement elle-même, tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. L'être immobile meut donc comme objet de l'intelligence et de l'amour ; et tout ce qu'il meut se coordonne par rapport à lui. Dieu est le bien du monde. Mais comment? « L'est-il comme un être qui existe en soi et par soi, ou bien comme l'ordre universel, ou bien enfin de ces deux manières à la fois, ainsi que dans une armée? En effet, le bien d'une armée, c'est l'ordre qui y règne et surtout son général : car ce n'est pas l'ordre qui fait le général, mais le général qui est la cause de l'ordre. Tout a une place marquée dans le monde, poissons, oiseaux, plantes ; mais il y a des degrés différents et les êtres ne sont pas isolés les uns des autres : ils sont dans une relation mutuelle, et tout est ordonné en vue d'une existence unique. » Aussi tous les êtres conspirent-ils dans leurs fonctions diverses à l'harmonie de l'ensemble.**

Jamais, il faut le dire, la pensée grecque ne s'était énoncée avec cette précision et cette fermeté. Jamais aussi elle n'avait si clairement et si profondément distingué l'essence première, simple, immatérielle, immuable et toute en acte des essences mobiles, toujours en puissance et, par conséquent, matérielles par quelque endroit, si parfaites d'ailleurs qu'on les suppose. On ne peut dire avec certitude, si le Dieu de Socrate est une intelligence séparée, ou s'il n'est que l'âme du monde. Celui de Platon se distingue mieux de la nature ; mais ou il est trop indéterminé, quelque effort que le philosophe ait fait pour échapper à cette unité vide et abstraite de Parménide, où toute existence réelle s'abîme et s'évanouit ; ou bien, s'il devient une cause effective et vivante, on ne voit

* Mét., XII, 7, 9.

** Mét., XII, 7, 10.

point comment il ne tombe pas dans le mouvement et la multiplicité. Aristote, au contraire, s'est attaché, jusqu'à l'exagérer peut-être, à la perfection simple et immuable de Dieu, sans cependant lui ôter l'action, la réalité et la vie. Il est encore plus explicite sur l'unité de Dieu. Elle est incontestablement dans la pensée de Socrate; on l'y sent partout; partout on la devine; mais peut-on dire qu'il la proclame formellement quelque part? Aristote est injuste lorsqu'il ne veut point la voir dans Platon, puisqu'elle est le fond même de la théorie des Idées. Il faut bien toutefois qu'elle y soit voilée et qu'on ait besoin d'un certain travail pour la dégager de cette théorie, moitié métaphysique et moitié logique, puisque Aristote pouvait, sans mauvaise foi, la méconnaître. Mais avec Aristote nulle incertitude, nulle hésitation, nul besoin d'une interprétation plus ou moins sûre, plus ou moins aventureuse. S'il admet encore des dieux secondaires, comme Platon, il n'en affirme pas moins avec force et sans détour, qu'il n'y a, qu'il ne doit y avoir qu'un seul premier principe et, par conséquent, qu'un seul être véritablement Dieu : « Ceux qui admettent, dit-il, une succession infinie d'essences et des principes différents pour les différentes essences, font de l'être de l'univers une collection d'épisodes; car qu'importe alors à une essence qu'une autre existe ou n'existe pas? Enfin l'on a ainsi une multitude de principes; mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : le commandement de plusieurs n'est pas bon[1] : il ne faut qu'un seul chef. » *

Mais la doctrine théologique d'Aristote a de graves défauts: Ce Dieu, qui n'est que la pensée pure toute concentrée en

1. Vers d'Homère : il n'est pas besoin de dire qu'il ne s'agit pas dans ce vers de l'unité de Dieu, mais simplement de l'unité du commandement dans une armée.

* Mét., XII, chap. 9.

elle-même, n'a point fait le monde, ne le gouverne point, et s'il lui communique le mouvement et l'ordre, c'est sans le savoir et sans le vouloir, à peu près comme l'aimant attire le fer. Objet suprême de la raison spéculative, mais sans rapport avec la raison pratique, il n'est ni le principe, ni la fin de la vertu. Aristote a beau nous dire: «Il ne faut point, comme quelques-uns le recommandent n'avoir que des pensées et des sentiments humains, parce que nous sommes des hommes; que des pensées et des sentiments mortels, parce que nous sommes mortels; il faut, au contraire, nous affranchir autant que possible de la mortalité.» La vertu, dans ses actes et dans ses espérances, est toute renfermée dans le cercle des choses qui passent. Si l'homme est le seul des animaux, qui soit capable de bonheur, parce que seul il possède la faculté divine de l'intelligence, si même il peut jouir quelquefois de la félicité parfaite ou bien ce n'est que l'éclair d'un instant, et ce bonheur ne vient pas de la vertu morale, mais de la contemplation; ou bien, si ce bonheur a quelque chose de durable et s'il peut être pris pour le but de la vie, non-seulement des particuliers, mais encore de l'État, il vient alors de la vie vertueuse, j'en conviens; mais je ne vois pas, d'après les principes d'Aristote, quels rapports il y a entre Dieu et la vertu. La science des mœurs est la science du bien sans doute, mais d'un certain bien, de celui de l'homme, et non pas du bien même. Elle n'est donc pas cette science souveraine et maîtresse, à laquelle toutes les autres doivent obéir en esclaves. Elle est subordonnée à la science du bien en soi; je le veux, mais comme une chose inférieure l'est à une supérieure, et nullement, comme l'effet l'est à la cause et la conséquence au principe. Car alors que deviendraient les objections d'Aristote contre Platon? Et comment pourrait-il dire « qu'il n'y a pas d'idée du bien en soi, qui puisse s'appliquer à tous les biens; qu'alors même que cette idée existerait, elle n'aurait point

d'influence sur la vie humaine, puisqu'elle n'aurait aucun rapport avec l'action et qu'elle ne saurait être possédée par l'homme; et qu'enfin il n'est point probable qu'elle soit comme un exemplaire, dont la connaissance nous éclairerait sur notre propre bien, puisque tout le monde désire le bien et que personne cependant ne pense à connaître cette prétendue idée universelle, type et mesure de toutes les choses bonnes? » *

L'erreur capitale de la morale d'Aristote, celle qui engendre toutes les autres, c'est de séparer absolument la raison spéculative de la raison pratique, comme en métaphysique il séparait absolument Dieu du monde. Aussi, tout son système est-il plein d'incertitudes. Il parle sans cesse de l'honnête, et il ne peut le définir. Il ne faut point se laisser prendre par quelques beaux mots comme celui-ci : « Il en est de l'univers, comme d'une famille. Là les hommes libres ne sont point assujettis à faire ceci ou cela suivant l'occasion; toutes leurs fonctions ou presque toutes sont réglées, tandis que les esclaves ne concourent que faiblement à la fin commune, et que leurs fonctions dépendent des circonstances: Le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, c'est sa nature, » et le rapport de sa nature avec Dieu[1]. Car si l'homme vertueux concourt plus que les autres à l'ordre universel, comme le maître fait plus pour le bien de la famille que les esclaves, cela pourrait arriver sans que l'homme vertueux s'inquiétât même de penser à Dieu, de la même manière que Dieu l'attire et le meut, lui et le monde, sans en avoir ni la volonté ni la conscience. La morale n'a donc point son principe dans la science suprême; Dieu n'est donc point l'objet et la mesure de la vertu; et c'était une nécessité logique pour

* Éth. Nic., I, 3; X, 7.

1. J'ajoute ce mot pour compléter la pensée; car, dans la phrase précédente, il est dit que tout est ordonné en vue d'une existence unique.

Aristote d'affirmer que la seule règle de l'honnêteté, c'est l'honnête homme.*

Je sais que se proposant surtout de traiter la question du bonheur, il pouvait jusqu'à un certain point glisser sur les autres. Mais je dis que même dans les limites de cette question Aristote ne saurait nous satisfaire, parce que, dominé par l'idée fausse de la séparation absolue de la prudence et de la sagesse, il nous donne une solution à la fois double et incomplète. Il y a, selon lui, deux sortes de bonheur, parce qu'il y a deux ordres de vertus, les vertus morales et les vertus intellectuelles. La vie heureuse par excellence, c'est la vie contemplative, c'est la vie du sage, semblable à celle des Dieux, qui sont trop parfaits pour n'être pas au-dessus des vertus morales. Or quels rapports y a-t-il entre la contemplation et la vertu? Je lis bien dans Aristote, que « de même que l'intendant d'une grande maison veille sur tout, règle tout, pour que le soin des affaires domestiques n'empêche point le maître de s'occuper de ses devoirs de citoyen : de même la prudence, en comprimant et en tempérant les passions, procure à la sagesse le loisir de s'acquitter de ses célestes offices. » Mais outre que ce rapport n'est point absolument nécessaire, je dis que, si la science ou la sagesse n'est point l'origine et la règle de la prudence, il y aura toujours deux bonheurs complétement distincts, deux vertus et, par conséquent, deux fins de la vie, comme il y a la raison pratique et la contemplation, l'homme et Dieu, sans aucun lien nécessaire de toutes ces choses les unes avec les autres. L'homme le plus excellent, selon Platon, est celui qui ne s'occupe que de son salut et de celui des autres; car cela même est la sagesse; et rien n'est plus conséquent que cette vertu si humaine avec le fond général du système platonicien. L'homme le plus excellent, selon Aristote, est le contem-

* Mét., XII, 10; Éth. Nic., X, 5.

platif, parce qu'il cultive la partie la plus haute et la plus divine de lui-même; et ce contemplatif peut-être complétement inutile à la société: singulière conclusion d'une morale toute politique, et pourtant conclusion nécessaire, si l'on fait attention aux principes de l'auteur de la Métaphysique. C'est que Platon et Aristote se sont fait deux idées toutes différentes de Dieu et de la perfection absolue : pour l'un Dieu pas seulement le Bien; il est encore la Bonté même; pour l'autre Dieu n'est le Bien qu'en tant qu'il est la pensée par excellence, ou la pensée de la pensée. Le sage de l'un est bon, il suffit à celui de l'autre d'être sage. Aristote devait donc admettre deux ordres de vertus et, par conséquent, avoir une double solution sur la question du bonheur.*

J'ajoute que cette solution est insuffisante et pleine de difficultés inévitables. Aristote nous montre avec une profondeur merveilleuse qu'en général la vertu est et doit être la source du bonheur; mais il n'ose et ne peut affirmer qu'elle le soit toujours. La misère du méchant est assurée; le bonheur de l'homme de bien l'est autant que le permet la nature des choses. Aristote ne voit point au delà. Car l'immortalité de l'âme est pour lui une question de pure métaphysique et non de morale. Ne lui demandez pas si ce qu'il y a d'immortel dans l'âme sera puni ou récompensé. C'est une essence impassible et incorruptible; il n'en sait pas davantage. Aussi ne se trouve-t-il pas dans un médiocre embarras sur la question même du bonheur. Il voudrait bien pouvoir dire comme Antisthène que l'homme de bien, mis en croix ou sur la roue, est au comble de la félicité : mais son bon sens se refuse à cette inflexible logique. Il en est donc réduit à hésiter et à balbutier des contradictions : « Nous pensons, dit-il, que le bonheur est quelque chose de ferme et d'inébranlable en soi; mais la fortune, changeant sans cesse, nous ballotte

* Éth. Nic., X, 7, 8. Gr. Mor., I, 34. — Platon, I, Gorgias, 512, D.

au branle de sa roue. Il est évident que si, dans l'appréciation du bonheur, nous suivons les mouvements et les hasards de la fortune, nous devons dire que l'homme de bien est tantôt heureux, tantôt misérable, forgeant dans notre discours je ne sais quel caméléon, je ne sais quel homme heureux, dont la félicité est placée sur un terrain si peu stable. N'est-il pas indigne de suivre ainsi les vicissitudes et les caprices de la fortune ? Car la manière de bien vivre ou de mal vivre ne dépend pas d'elle : les actions vertueuses sont maîtresses du bonheur, et les actions contraires, de la misère. . . La vertu, d'ailleurs, brille de tout son éclat, lorsqu'elle supporte avec calme et douceur de grandes et nombreuses calamités, non parce qu'elle est insensible à la douleur, mais parce qu'elle est pleine de noblesse et de grandeur d'âme. Si donc les vertus occupent le premier rang dans les choses de la vie, l'homme vertueux ne peut être misérable en aucune façon. Car il ne commettra jamais rien de mauvais, ni qui soit digne de haine. Il essuie avec dignité et comme son personnage l'exige, tous les accidents de la fortune, comme un bon général sait faire le meilleur usage de l'armée qu'il a sous la main. Cependant il n'est pas facile de croire que l'homme de bien soit heureux, s'il est en butte aux malheurs et aux calamités de Priam. » Ce passage d'Aristote, avec toutes ses contradictions, prouve plus fortement que tous les raisonnements l'insuffisance de la morale de ce grand homme. Elle manque à la fois de principe et de sanction, parce que Dieu en est absent.*

Si nous regardons maintenant aux effets qu'elle a pu produire, elle dut avoir le même sort que la politique de Démosthène : elle fut impuissante parce qu'elle était d'un autre temps. Dans la partie morale proprement dite, la vertu que décrivait Aristote n'était plus de mise ; en poli-

* Éch. Nic., liv. I, chap. 11.

tique, les gouvernements qu'il vantait ne subsistaient qu'en apparence; en religion, il était trop dédaigneux, ou ses idées, trop métaphysiques et trop étrangères à la vie humaine. Nous ne rechercherons donc pas l'influence d'Aristote sur les mœurs et les institutions de son pays : elle dut être encore moindre que celle de Socrate et de Platon.

Mais s'il nous a été impossible de dire jusqu'ici l'action particulière de tel ou tel philosophe, nous sommes arrivés à une époque où l'on saisit nettement l'action générale de la philosophie. Salutaire et funeste, puisqu'en s'avançant sur les ruines de l'erreur, la vérité ne peut manquer d'emporter en même temps des mœurs et quelques croyances respectables, cette influence se manifeste surtout dans la décadence du polythéisme grec, dans la soumission et l'union de la Grèce par Philippe, dans la conquête et la civilisation de l'Asie par Alexandre.

Dire que la religion était détruite dans toutes les têtes pensantes, ce serait avancer une vérité trop manifeste pour avoir besoin d'être développée. C'est même un fait qui ne date point d'Alexandre. Thalès, Pythagore, Xénophane, Parménide et Anaxagore ne croyaient pas plus au Jupiter ou à la Vénus de la fable, que Socrate et ses disciples ou ses successeurs. Mais de Thalès au précepteur d'Alexandre, l'irréligion avait passé des philosophes aux hautes classes de la société, et de celles-ci au peuple. La religion subsistait encore chez les femmes, comme cela arrive toujours; elle était nulle ou à peu près nulle chez les hommes, quoique le penchant à la superstition fût toujours assez répandu. Il ne faut pas se laisser tromper par les accusations d'athéisme qu'on porte encore contre des philosophes : cela prouve que le peuple, même quand il ne croit plus, ou qu'il ne sait ni s'il croit, ni à quoi il croit, tue ou proscrit encore. Je ne vois là que des accidents qui ne sauraient prévaloir

contre les inductions tirées de certaines mœurs, ni contre des faits tellement graves, qu'ils ne laissent aucun doute sur l'état des esprits. Je ne parlerai pas de cette mutilation des Hermès et de cette parodie profane des mystères, dont l'aristocratie accusa l'élégant Alcibiade et ses amis, et qui jetèrent le trouble dans Athènes lors de la funeste expédition de Sicile. Mais je vois dans Démosthène, que c'était une habitude assez répandue dans la jeunesse athénienne de s'affubler du nom de quelqu'un de ces Dieux, auxquels la loi même permettait l'obscénité[1], d'imiter les mœurs de leurs célestes homonymes, et de se livrer par plaisanterie à toutes sortes de désordres ou même d'injures et de voies de fait contre les passants. Qu'on se rappelle cette histoire scandaleuse d'un ami d'Eschine, qui joua si bien avec une jeune ingénue le rôle du dieu Scamandre, que Jupiter même n'eût pas fait mieux au temps des Léda et des Alcmène. Voilà des indices de ce qu'était devenue la religion pour la jeunesse des hautes classes. Mais nous l'avons dit, le mal allait plus avant. Les poëtes, en répétant sur le théâtre les impiétés des philosophes, soit pour les jouer comme Aristophane, soit pour les prêcher dogmatiquement comme Euripide, avaient fait l'éducation du peuple. Il aimait toujours les cérémonies et les fêtes religieuses; mais la foi dans les fables antiques, comme le respect pour les dieux que ces fables représentaient, s'était peu à peu évanouie. Rien ne prouve mieux le mépris des anciennes divinités, que les honneurs rendus à Antigone et à son fils Démétrius. Car lorsqu'on élève les hommes au rang des dieux, c'est que les dieux sont tombés dans l'esprit du peuple au-dessous des hommes. Encore si les Athéniens s'étaient contentés de décréter l'apothéose des deux rois macédoniens. Mais non-seulement on leur donne le nom de dieux sauveurs et on les fait honorer par

1. Expression d'Aristote; Polit., VII, 15, §. 8.

des prêtres particuliers; non-seulement on décide que les ambassades qu'on leur enverra porteront le nom de théories, comme celles qu'on envoyait à Apollon Pythien ou à Jupiter Olympien; non-seulement on transforme les fêtes de Bacchus en fêtes de Démétrius : mais on loge encore le soldat macédonien dans le Parthénon; et le décret portait que c'était Minerve elle-même qui le recevait chez elle en qualité de sa sœur aînée. Le peuple souffrit sans murmure que le temple de la déesse vierge devînt l'antre des débauches de Démétrius et des courtisanes qu'il traînait partout à sa suite. Il ne restait plus pour dernier outrage à Minerve que de devenir par un décret public la femme de l'ivrogne Antoine. Et voyez quelle prière je ne sais quel orateur athénien adressa à Démétrius : « Les autres dieux sont trop loin ou sont sourds; ils ne sont pas, ou ils n'ont aucun souci de nous. Toi, nous te voyons devant nous; tu n'es pas un simulacre de bois ou de pierre, mais un corps bien réel de chair et de sang. » La religion était donc aussi pourrie à Athènes et dans la Grèce sous Alexandre, qu'elle le fut à Rome et dans l'Italie sous les empereurs. Mais comme le peuple ne pouvait s'élever jusqu'au dieu des philosophes, il alla de Minerve et de Jupiter à Isis et à Sérapis; les oracles d'Apollon furent désertés, mais la magie de la Perse, les sortiléges et l'astrologie de la Chaldée et de l'Égypte, les incantations de la Thessalie commencèrent à fleurir. Cependant les prudents déclaraient avec leur sagesse accoutumée qu'il fallait croire aux dieux sans aller s'enquérir de leur nature : « Ne cherchez pas à connaître ce que c'est que la divinité : il est impie de vouloir connaître celui qui ne veut pas être connu. Croyez donc en Dieu et adorez-le, mais ne le cherchez pas. Qu'il existe ou qu'il n'existe point, gardez-vous de prétendre le connaître; mais adorez-le comme s'il existait et qu'il fût toujours présent. » Voilà ce que pensaient

en général les honnêtes gens qui, fiers d'être incrédules pour leur propre compte, déploraient les maux de l'incrédulité de la foule. Les philosophes seuls savaient ce qu'ils croyaient. Quelques-uns niaient absolument l'existence de la divinité et mettaient dans leur athéisme une sorte de conviction fanatique; mais les plus célèbres, Aristote aussi bien que Platon, proclamaient avec assurance l'existence d'un seul Dieu et son essence immatérielle; et s'ils furent impuissants à remplacer les vieilles erreurs par des croyances plus hautes et plus pures, ils semaient dans les esprits d'élite les germes d'une foi nouvelle *.

Mais ce n'est là qu'un résultat négatif, dont l'effet devait se faire longtemps attendre. En voici un autre qui, négatif aussi, eut immédiatement une influence décisive sur les destinées de la Grèce.

Après avoir montré avec quel soin jaloux Platon et Aristote s'efforçaient d'entretenir et de fortifier l'esprit de cité, il peut paraître contradictoire d'affirmer que personne n'a plus contribué à l'affaiblir. Mais la contradiction disparaît pour peu qu'on y réfléchisse. Tous les philosophes, depuis Socrate, admettaient la distinction des lois écrites et des lois non écrites, du droit positif et du droit naturel. Tous les philosophes admettaient de plus, que lorsqu'il y a contradiction entre l'un et l'autre, c'est le droit naturel qui doit l'emporter. Quelques sacrifices que Platon et Aristote aient faits aux institutions de leur pays, il n'y a cependant pas de philosophes qui aient cru et prétendu tenir plus de compte des lois naturelles. C'est à ces lois qu'ils en appelaient sans cesse, même lorsque aveuglés par l'habitude, ils s'efforçaient de justifier et de légitimer des iniquités sociales, qui ne reposaient que sur l'usage et

* Andocide, sur les myst. — Démosth., contre Onétor. — Eschyne, lettres. — Plutarque, Vies de Démétrius et d'Antoine. — Philémon, Frag. de la Nouvelle Comédie 122-125.

sur un état de choses passager. Or, dans l'histoire des idées morales, ceux-là doivent le plus compter, qui ont le plus fait d'effort pour ramener la convention à la nature et à la vérité. Dès que l'on admet et que l'on proclame qu'une loi ne mérite ce nom qu'autant qu'elle a son principe dans la vérité des choses, dût-on se tromper mille fois, on n'en sape pas moins par la base l'erreur que l'on défend. Que si maintenant les philosophes recevaient certaines idées qui dépassaient les institutions qu'ils prétendaient sauver, leurs erreurs rétrospectives ne pouvaient être contagieuses. L'esprit de cité est certes plus exclusif dans Platon et dans Aristote que dans Lycurgue ou dans Minos. Mais ils ont en même temps l'amour de la Grèce : ni l'un ni l'autre n'admettent la guerre entre les Grecs, que dans le cas de légitime défense ; ni l'un ni l'autre ne peuvent supporter qu'on mette sur un Grec le joug ignominieux de l'esclavage. La Grèce est pour Platon la nourrice et la mère commune ; elle est au fond la véritable patrie, comme Athènes, et non pas telle ou telle bourgade, était la patrie pour les Attiques. Pour Aristote, c'est le pays des hommes libres par opposition à la Barbarie où l'on ne trouve qu'un ramassis d'esclaves. C'est là qu'habitent les arts, les lettres, la philosophie, la vertu et la liberté. Ces deux philosophes bornent, il est vrai, l'humanité à la Grèce. Mais avant eux elle était bornée à Sparte, à Thèbes ou à Athènes. L'Hellénisme de Platon et d'Aristote était un premier pas en dehors de la cité ; et comme ils n'étaient pas trop en avant de leurs contemporains, ils ne pouvaient manquer d'être suivis. Presque tous les hommes distingués s'habituèrent à étendre leurs regards et leur patriotisme au delà de leur petite ville sur la Grèce tout entière ; et si nous en croyons Xénophon, ces sentiments envahirent jusqu'à Sparte. Callicratidas jura qu'il ne consentirait jamais à vendre des prisonniers grecs comme esclaves. Agésilas se réjouissait moins

qu'il ne s'affligeait de ses victoires sur les Grecs, et en apprenant que les Spartiates avaient taillé en pièces les Corinthiens; malheureuse Grèce, s'écriait-il, il ne faudrait pas tant de sang pour soumettre les barbares! — Autre atteinte au principe de la cité : l'amour de la liberté et la haine de la tyrannie avaient fait jusque-là le fond du citoyen. Si l'on suppose un moment chacun des petits états helléniques soumis à un roi, il sera facile de comprendre combien ils auraient été impuissants et chétifs. Pour qu'ils fussent quelque chose, il fallait que chaque citoyen, animé par le sentiment de la patrie et par l'enthousiasme de la liberté, s'élevât audessus de lui-même: de sorte que l'esprit républicain et l'esprit de cité se conciliaient et se fortifiaient mutuellement. Mais aussi ils dépérirent en même temps : à mesure que l'idée de la patrie grecque devînt plus forte, l'idée de la royauté s'établit et se propagea. Des excès et des malheurs de toutes sortes avaient amené ce changement; mais la philosophie y avait eu sa part. Xénophon, Isocrate, les Cyniques et Platon sont pleins de censures et d'invectives contre les gouvernements helléniques. Il importe peu aux disciples d'Aristippe de vivre sous une royauté ou sous une république, et le meilleur des gouvernements est celui qui assure le mieux leur mollesse et leurs plaisirs. Aristote lui-même, quoiqu'il soit foncièrement républicain, montre avec une force incomparable les vices et la ruine prochaine des républiques grecques. Il est vrai que les philosophes n'étaient pas les seuls à se plaindre et à attaquer les institutions établies; mais les orateurs ou les politiques attribuaient les désordres et les malheurs à telle circonstance particulière, à telle loi, à tel décret, à tel homme. Les philosophes s'en prenaient aux constitutions mêmes qu'ils critiquaient, réformaient, détruisaient, rebâtisaient à leur gré. Cela devait peu à peu répandre dans la Grèce le dégoût et l'ennui de ce qui existait,

l'amour du changement, le désir de constitutions meilleures ou plus propres à maintenir l'ordre et la paix. On n'aimait plus autant la république, on ne haïssait plus autant les tyrans. Il faut croire que l'horreur des rois, si forte et si vive à la chute des Pisistratides, avait bien diminué, et qu'elle ne pouvait plus produire les miracles d'héroïsme des guerres médiques. Dans le dégoût de la république et le désir d'un ordre de choses moins turbulent et plus stable, on s'était fait insensiblement à l'union de la Grèce sous un seul chef. Xénophon va chercher l'idéal de l'homme politique dans un roi barbare, et fait d'Agésilas son héros parmi les Grecs. Platon, qui dans sa République n'est pas éloigné du pouvoir d'un seul, conclut dans son Politique que la royauté est le meilleur des gouvernements, comme la démocratie est le moins détestable des mauvais. Il veut dans ses Lois une constitution pondérée, qui réunisse à la fois la monarchie, l'aristocratie et la démocratie; et pour commencer les réformes qu'il désire, il ne voit d'autre moyen que la domination forte d'un tyran. Quant à Aristote, il ne rejette pas absolument le pouvoir d'un roi, quoiqu'il regarde comme la plus juste et la meilleure une constitution républicaine, où les classes moyennes ont la souveraineté. Qu'on juge par là de l'état des esprits. Aussi tandis que Démosthène, Hypéride et Lycurgue s'efforçaient par leurs éloquentes harangues de réveiller la haine de la tyrannie et l'amour de la liberté, Phocion, dont l'esprit calme et ferme ne se laissait pas éblouir par la mémoire des antiques vertus, parlait en bon Grec de faire la paix avec Philippe. Ce caractère si noble et si pur nous paraît la plus belle expression du patriotisme grec à cette époque. Sans amour comme sans haine contre un roi qu'il se croyait obligé de battre à la tête des armées, il n'aspirait qu'à l'ordre, à la concorde et à la paix. Sans doute pour un Phocion il y avait mille Eschines et mille Démades qui,

vendant la Grèce à Philippe, consultaient plus leur propre intérêt que l'intérêt général de leur pays. Cela prouve précisément ce que nous voulons établir : quand la Grèce était profondément imbue de l'esprit républicain, comme de l'esprit de cité, les traîtres étaient rares, et leur sort était d'être lapidés avec leurs enfants et leurs femmes. Quand ce double esprit se fut affaibli, ils purent mettre impunément à l'encan l'indépendance et l'honneur de leurs villes. Mais il y avait sous ces bassesses un sentiment vrai, celui de la nécessité de l'union des Grecs pour subjuguer les barbares. Il fallait, comme le dit un jour Démosthène, un conciliateur violent à la Grèce, le roi de Perse ou le roi de Macédoine. Mais prévenu pour la suprématie d'Athènes, le grand orateur s'opposa de toutes les forces de son génie à Philippe, c'est-à-dire à l'union des Grecs et à leur victoire sur les Asiatiques. Tant que le soleil luira dans le ciel, avait dit Aristide, nous poursuivrons sur les Perses la vengeance de leurs attaques et de leurs injures. Ces traîtres, contre lesquels fulminait Démosthène, aidaient à reformer cette ligue hellénique qui, sous les ordres de Cimon, avait fait trembler Xerxès jusque sur son trône. Ainsi le patriotisme républicain et l'esprit de cité avaient repoussé les invasions de la barbarie ; ils avaient ensuite déchiré la Grèce victorieuse, lorsque le danger fut passé ; mais affaiblis par les maux qu'ils avaient causés, et par les discussions des philosophes, ils allaient enfin permettre aux Grecs de rendre aux barbares leurs visites. Ce noble peuple grec ne devait pas mourir tout entier. Il fallait qu'avant sa ruine il portât en d'autres pays quelque chose de sa vie qui allait s'éteindre. Tant de travaux sublimes ne pouvaient être perdus ; tant de génie, vainement dépensé, tant de hautes pensées, inutiles au monde ! Les Grecs soumirent l'Asie pour la civiliser.

Peut-être fut-ce un bonheur que cette conquête, qui

semblait l'œuvre prédestinée de la Grèce, ait attendu pour s'accomplir, que le génie grec eût porté ses plus beaux fruits et que l'ancien esprit d'exclusion commençât à disparaître. Au temps de Cimon, qu'eût-elle apporté à l'Asie? Supérieurs aux Perses par le courage et par le gouvernement, inférieurs par les idées religieuses, n'ayant encore ni les arts ni la philosophie qui firent d'eux le premier peuple de l'antiquité, les Grecs auraient conquis pour piller ou, tout au plus, auraient agi médiocrement sur les indigènes, qu'ils surpassaient à peine en lumières. Alexandre fut un conquérant civilisateur et devait l'être : sans quoi il n'eût pas été le grand homme de son époque. Le propre des grands hommes, ce n'est pas de conduire le peuple en suivant servilement ses idées et ses passions; c'est de démêler parmi les tendances diverses de leur temps celles qui, sans paraître dominantes, ont pour elles la vérité, la vie et l'avenir. Or, deux tendances se combattaient dans la société grecque et dans les systèmes des philosophes : l'esprit ancien, qui séparait l'humanité en deux parts, les maîtres et les esclaves, les Grecs et les barbares; et l'esprit nouveau qui, tendant à l'universalité, devait faire disparaître les distinctions créées par l'hostilité et l'orgueil. Alexandre fut le héros, non de la Grèce, mais de l'humanité.

C'est que les idées morales avaient changé et que le droit des gens commençait à poindre sous le droit grec, que Platon et Aristote s'efforçaient vainement de conserver en l'idéalisant. La vertu antique n'était que le courage militaire ou, pour mieux dire, que la force. La tempérance n'avait de prix que parce qu'elle est excellente pour faire des corps robustes et des âmes intrépides; la justice, que parce qu'elle est le respect des lois ou de la discipline, sans laquelle il n'y a pas de citoyens. Ce principe prévalut plus ou moins dans toutes les institutions des peuples grecs; et plus il prévalait,

c'est-à-dire plus l'État ressemblait à un camp et la loi à la discipline, plus l'État, par la prépondérance qu'il ne pouvait manquer d'obtenir, paraissait sagement constitué. Aussi Sparte fut-elle un objet d'admiration même pour les philosophes, et si Aristote la condamne, c'est qu'il était éclairé par les événements. La philosophie toutefois avait complétement renouvelé les idées sur l'objet de la vertu et le but de l'État. Xénophon est le seul des disciples de Socrate qui, en sa qualité de soldat et d'aventurier, rapporte tout à la valeur et n'estime que l'empire, fruit sanglant de la force et de la victoire. Les vrais philosophes ne font du courage que la dernière et la plus vulgaire des vertus. Encore est-ce une vertu fort douteuse : beaucoup se montrent braves dans les combats qui ne sont dans la paix que des misérables souillés de vices. Si la vertu militaire n'est point la vertu même, et que la vertu de la cité doive être la même que celle de l'individu, il s'ensuit que l'État n'est point une simple machine de guerre comme l'était Sparte. Aristote et Platon sont profondément d'accord en ce point, que l'État est fait pour la paix et non pour la guerre, et que sa fin, son bonheur et sa gloire ne sauraient consister dans la domination. « Il est bien étrange, dit Aristote, qu'un homme d'État puisse jamais méditer la conquête et la domination des peuples voisins, qu'ils consentent ou non à les supporter. Comment l'homme politique et le législateur devraient-ils s'occuper d'un but qui n'est pas même légitime? C'est renverser toutes les lois que de chercher la puissance par tous les moyens, non pas seulement de justice mais d'iniquité : le triomphe est alors injuste et monstrueux. Les sciences autres que la politique n'offrent rien de pareil. Le pilote et le médecin ne cherchent point à violenter, celui-là les malades qu'il soigne, celui-ci les passagers qu'il transporte. Mais l'on confond généralement l'art politique avec l'art de la domination, et ce qu'on ne

trouve ni bon ni équitable pour soi-même, on ne rougit pas de l'appliquer à autrui; pour soi, l'on réclame hautement la justice; on l'oublie complétement pour les autres. Tout despotisme est illégitime, excepté quand le maître et le sujet le sont de droit naturel; et si ce principe est vrai, il ne faut vouloir régner en maître que sur les êtres destinés par la nature au joug d'un maître et non pas sur tous les êtres indistinctement, de même que pour un festin ou pour un sacrifice on ne va pas à la chasse des hommes, mais à celle des animaux sauvages et bons à immoler.» On ne doit donc pas croire un État heureux ni un législateur fort habile, quand ils n'ont songé qu'aux dangereux travaux de la conquête. Qu'en résulte-il en effet? Aristote signale ici l'une des conséquences les plus désastreuses de l'esprit de conquête et de domination, l'une des plaies de la Grèce et de toute l'antiquité. « Avec de pareils principes, dit-il, chaque citoyen ne songera qu'à usurper le pouvoir absolu dans sa patrie.» Le législateur ne doit déposer dans l'esprit des hommes que des idées et des sentiments de modération et de justice. « Si donc, ajoute Aristote, l'on s'exerce aux combats, ce doit être non en vue de soumettre à l'esclavage des peuples qui ne méritent pas ce joug ignominieux, mais d'abord pour n'être point subjugué soi-même; ensuite, pour ne conquérir le pouvoir que dans l'intérêt des sujets, lorsqu'on est forcé à une invasion par les circonstances.» Car ce qui est beau, selon Aristote, ce qui est conforme à la nature, c'est de commander à des hommes libres et non à des esclaves. Ainsi les relations de peuple à peuple changent, et ce n'est plus la force, mais la justice qui en est le principe et la règle.*

Comme c'est là un droit public nouveau, nous ne craindrons pas d'y insister trop longtemps. C'est dans Isocrate et dans Xénophon que nous en poursuivrons les traces. Isocrate

* Polit., VII, 2, §. 4-10; 13, §. 10-16.

ne cessa, durant le cours de sa longue vie, d'appeler les Grecs à la paix et à la concorde. Voici le fonds d'idées qui revient continuellement dans ses discours. « Il n'y a rien de beau et de glorieux pour les États comme pour les particuliers, que ce qui est juste; et le premier principe de la justice dans les relations internationales, c'est de nous conduire avec les plus faibles, comme nous voudrions que les plus forts se conduisissent avec nous. Les peuples puissants ont quelque chose du caractère des tyrans; ils recherchent leurs avantages et leur bonheur dans les désastres et les calamités des autres. Mais c'est une justice et une nécessité, que ceux qui se comportent ainsi tombent dans les malheurs dus aux tyrans, et que les autres se montrent contre eux ce qu'ils se sont montrés à l'égard d'autrui. Si les villes ne pratiquent pas la vertu et ne fuient pas le vice, autant et même plus que les particuliers, elles ne peuvent échapper au châtiment qu'elles méritent. Car un particulier, s'il est méchant et impie, meurt souvent avant d'avoir payé le prix de ses crimes; mais les États qui sont en quelque sorte immortels, n'évitent jamais la vengeance humaine et divine. » Puis rappelant aux Athéniens et aux Spartiates leurs malheurs passés et présents : « Vous, dit-il aux Athéniens, vous n'avez cessé de convoiter l'empire de la mer et de troubler toute la Grèce pour assouvir votre ambition. Mais vous avez justement souffert tous les maux que vous aviez faits aux autres. Vous aviez mis garnison dans les autres villes, et vous avez vu l'ennemi maître d'Athènes. Vous aviez arraché les enfants au sein de leurs parents pour les prendre en otages, et vous avez été forcés de livrer les vôtres. Vous aviez joui violemment des propriétés d'autrui, et beaucoup d'entre vous ont été privés même de la vue de leurs terres et de leurs domaines. Vous, dit-il aux Spartiates, non-seulement vous n'avez cessé d'entreprendre sur les autres,

mais vous vous êtes conduits cruellement avec vos sujets. Vous avez enlevé aux Ilotes tous les droits qu'on doit laisser à des hommes libres. Vous les forcez de vous suivre dans vos expéditions et d'exposer leurs têtes pour votre salut, et lorsqu'ils vous ont courageusement servis, vous permettez aux Éphores d'en tuer autant qu'ils le jugent à propos: cruauté qui paraîtrait inouïe aux Grecs, même si on l'exerçait contre les plus perdus des esclaves. Mais vos défaites de Leuctres et de Mantinée, la défection de vos alliés, la perte de l'empire, la révolte des Ilotes sont le digne prix de tant de violences et d'atrocités. » Le résumé de presque tous les discours d'Isocrate est cet anathème lancé par Euripide contre la violence : «Malheur au mortel insensé qui ravage les cités, les temples des dieux et les tombeaux, asiles des morts, et qui les convertit en désert! il périra à son tour. » Quoique la Cyropédie soit en général le panégyrique de la force, on doit y remarquer cependant la douceur, la bienveillance, l'humanité habile qui fait partout le fond de la politique du conquérant. « Pour moi, dit Cyrus, mes trésors sont les hommes que j'ai enrichis. Il y a cette différence entre la plupart des hommes et moi, que lorsqu'ils ont plus de richesses qu'il ne leur est nécessaire, ils les enfouissent en partie et les laissent en partie pourrir; tandis que je suis le serviteur des dieux et que, lorsque j'ai acquis des biens par des voies légitimes, je m'en sers pour secourir et aider les hommes, pour les enrichir et pour me concilier leur bienveillance et leur amour, d'où je retire la sécurité et la gloire, biens qui ne pourrissent jamais. Il est beaucoup plus agréable, dit-il ailleurs, de remplir les offices de l'humanité que ceux du commandement militaire. Car les uns ne peuvent s'exercer que par le mal qu'on fait aux hommes, et les autres, qu'en leur faisant du bien. » L'humanité commençait donc à germer sur les ruines des préjugés de la cité, et le droit des gens à

s'élever à côté du vieux droit de la force, qui adjuge aux vainqueurs le territoire, les biens et les personnes des vaincus.*

C'est l'éternel honneur d'Alexandre d'avoir appliqué ce droit nouveau aux barbares. Les barbares n'étaient que des esclaves aux yeux d'Aristote, qu'une proie aux yeux de la plupart des Grecs. Alexandre ne vit en eux que des hommes, et il les traita comme des hommes. Ni les préjugés, ni les rumeurs et les résistances de ses compagnons d'armes ne l'arrêtèrent dans son œuvre, et dix années lui suffirent pour transformer l'Asie et pour implanter la civilisation grecque en Orient. Partout s'élevaient à sa voix puissante et sous son intelligente inspiration des Bucéphalies et des Alexandries, où les deux peuples étaient appelés à s'unir. « Il n'écouta point, nous dit Plutarque, son précepteur Aristote qui lui conseillait de se conduire en prince avec les Grecs, en maître avec les barbares, de traiter les uns comme ses amis et sa famille, les autres comme des animaux ou de vils instruments... Mais pensant qu'il était envoyé par la divinité pour être l'arbitre de tous et pour les unir, il réduisit par les armes ceux qu'il ne pouvait soumettre par la parole, et forma de cent nations diverses un seul grand corps, en mêlant pour ainsi dire dans la coupe de l'amitié les coutumes, les mœurs, les mariages et les lois. Il voulut que tous regardassent le monde entier comme la patrie commune, les bons comme des concitoyens et des frères, les méchants comme des étrangers; qu'on ne distinguât plus les Grecs et les barbares par les armes et par le costume, mais qu'on regardât tout homme de bien comme un Grec, tout méchant comme un barbare... Démarate de Corinthe, voyant Alexandre à Suze, s'écria avec des larmes de joie et de

* Isocrate, *De pace.* — Eurip., Supp. 788, 949; Troy., 95. — Xénoph., Cyr. VIII, 3, 4.

ravissement, que tous ceux qui étaient morts avant de voir Alexandre assis sur le trône de Darius, avaient été privés d'un grand bonheur. Pour moi, ce n'est pas ceux à qui il fut donné de voir ce spectacle, que j'envie. Mais que j'aurais voulu voir ce grand jour, ce jour sacré, où Alexandre réunit dans une même tente cent jeunes Persanes et cent Grecs ou Macédoniens qui leur étaient fiancés; où il les reçut tous à une même table et dans des pénates communs; où lui-même une couronne sur la tête, entonnant le chant d'Hyménée comme un hymne d'amour universel, il célébra la fête d'union de deux grands peuples, fiancé lui-même à une Perse et servant à tous les autres de grand-prêtre et de père. » *

Oui, Alexandre ne fut le plus illustre représentant de la civilisation grecque qu'en s'élevant au-dessus de cette civilisation par son grand cœur et par son génie. Il égala les vaincus aux vainqueurs; il unit les Grecs et les barbares dans une même culture et dans un droit commun; il ne fit servir les richesses des imbéciles rois de l'Asie qu'à la prospérité de ses sujets; il fonda plus de villes que les plus furieux conquérants n'en détruisirent; et quoique la mort l'ait arrêté au milieu de ses vastes projets d'amélioration, sa course rapide à travers l'Orient laissa partout des traces ineffaçables. Que son empire se démembre après lui; que la Grèce se soulève et qu'elle retombe accablée par Antipater dans sa mortelle anarchie; que l'Asie ne soit plus à la Macédoine et que l'Égypte se sépare de la Perse : il n'importe; au milieu de la division, du sang et des ruines, son œuvre lui survivra. Grâce à ce barbare, comme l'appelait dédaigneusement Démosthène, l'Orient a ses deux grandes royautés grecques, l'une à Antioche, et l'autre dans cette Alexandrie, qui devient l'entrepôt du commerce et de

* Plut., Vertu d'Alex. Ier Dis.

l'esprit du monde entier. La Grèce maintenant peut mourir! Elle a produit tout ce qu'elle devait produire, des héros, des poëtes, des penseurs, de sages lois, de vrais gouvernements et la première image de la liberté. La Grèce peut mourir ! Son esprit vit à Alexandrie ; il couve sourdement dans la Perse ; il entame le Judaïsme ; il n'est pas jusqu'à l'Inde, enfouie dans sa stérile immobililé, qu'il n'ait peut-être remuée. Il n'appartient plus à la Grèce seule, il appartient au monde; et lui-même, dans la grande révolution qui vient de se faire, il va enfin acquérir la seule chose qui manquât à ses spéculations immortelles, je veux dire le sentiment et l'idée de l'universelle unité.

ÉPICURE ET ZÉNON.

Considérations générales. — Antécédents d'Épicure : Aristippe, sectes cyrénaïques. — Épicure : volupté; vertu. — Origine du juste et de l'honnête. — Vertu toute négative. — Désirs : naturels et nécessaires; naturels et non nécessaires; superflus. — Amitié. Craintes : crainte de la douleur; crainte de la mort; crainte des dieux; crainte des enfers et mortalité de l'âme. — Sagesse. — Apathie : nihil admirari. — Influence d'Épicure : en religion; en politique. — Pyrrhon. — Antécédents de Zénon : Antisthène, école cynique. — Zénon ou Stoïcisme : Prix des choses. — Devoirs. — Différence du Cynisme et du Stoïcisme. — De l'honnête : paradoxes stoïques. — Bonheur. — Conditions de la vertu : dévouement; impassibilité. — Suites de la vertu : Liberté; usage universel de la vertu; tolérance. — Politique : Loi et cité universelles; justice et charité. — Théologie : Dieu et les dieux; providence et optimisme; piété et résignation. — Immortalité de l'âme. — Appréciation du Stoïcisme : Doctrine de réaction; doctrine de progrès. — Cosmopolitisme : Alexandre et le Stoïcisme. — Humanité dans les contemporains de Zénon : Eratosthène; Philémon et Ménandre. — Influence toute spéculative du Stoïcisme : Polybe et les historiens; lutte du Portique et de la nouvelle Académie; ascendant général du Stoïcisme.

Les grands événements des règnes de Philippe et d'Alexandre dénationalisèrent en quelque sorte la morale grecque. Il ne faut plus chercher désormais dans les maîtres de la pensée ces préjugés nationaux ou civiques, qui avaient si étrangement égaré un Aristote et même un Platon. Le citoyen n'existe plus ni dans la réalité ni pour la morale. Le masque ancien est tombé, il ne reste plus que l'homme; et la philosophie prétend lui enseigner la vertu et le bonheur en le désintéressant de toutes choses, même de la patrie. Aussi le caractère le plus général des doctrines de cette époque est-il la plus profonde indifférence politique. Car le *cynisme*

brutal de Diogène et le *cynisme* élégant d'Aristippe [1], l'*ataraxie* triste et découragée de Pyrrhon et l'indifférence contentieuse d'Arcésilas et de Carnéade, l'*apathie* voluptueuse d'Épicure et la fière impassibilité de Zénon [2], qu'est-ce autre chose, sous des formes diverses, que l'effort de l'homme pour se ramener tout en soi et pour se dégager des vanités puériles ou spécieuses, qui ne font ni sa perfection propre ni sa félicité. Les croyances tombées ou incertaines, la liberté morte ou mourante, les anciennes vertus convaincues d'impuissance et d'erreur, il semble qu'il ne restait à l'âme humaine qu'à se retirer toute en elle-même dans un égoïsme voluptueux ou superbe, en attendant que des croyances nouvelles revinssent l'enflammer d'amour et d'espérance. Mais cette indifférence est plus à la surface que dans le fond des choses : si les sentiments patriotiques sont éteints, la sociabilité survit dans les cœurs; elle s'étend, elle se transforme, et la cité en s'écoulant laisse enfin apercevoir l'humanité, qu'elle dérobait aux regards ou qu'elle prétendait renfermer dans son étroite enceinte. C'est alors que l'on comprit pour la première fois, que l'homme n'est point naturellement un étranger ni un ennemi pour l'homme, et qu'il y a, au-

1. Maxime de Tyr a rapproché ainsi Diogène et Aristippe : « Aristippe, cet homme revêtu de pourpre et tout inondé de parfums, n'était pas au fond moins tempérant que Diogène. Car de même que si l'on avait le pouvoir de supporter les atteintes du feu sans être blessé, on ne craindrait pas de se jeter dans l'Etna : de même un homme, armé contre le plaisir, alors même qu'il s'y plonge, n'en est ni brûlé, ni consumé, ni amolli. » (Dis. IV.) Maxime prend Diogène et Aristippe par leur beau côté, j'adopte le rapprochement; je supprime l'éloge.

2. Ataraxie, apathie, cynisme. L'ataraxie, c'est l'exemption de trouble; l'apathie, c'est l'exemption de douleur et de passion; c'est avec une certaine nuance, qui n'existait pas d'ailleurs en grec, l'impassibilité. Le cynisme, c'est l'effronterie et l'impudence du chien; mais le mot ne désignait originairement que la philosophie de ceux qui se réunissaient au *cynosarge*, gymnase du chien blanc, où ceux que la loi athénienne qualifiait de bâtards, parce qu'ils l'étaient en effet ou parce qu'un de leurs parents n'était point citoyen, s'assemblaient pour faire leurs exercices.

dessus de toutes les lois nationales, une loi divine et universelle, au-dessus de toutes les sociétés factices et passagères, l'immortelle société des êtres raisonnables. Un grand travail de fusion et d'unité se préparait, qui, rapidement ébauché par Alexandre, devait se poursuivre péniblement sous ses successeurs jusqu'à l'avénement de l'empire romain et du christianisme. Toutes les doctrines concoururent, quoique dans un degré inégal et avec des principes divers, à cette transformation sociale de l'ancien monde. Elles détruisirent d'abord ce qui restait en Grèce de l'esprit public et des préjugés, qui avaient fait la force et la misère de ce pays. Pyrrhon mine sourdement par son indifférence tous les principes moraux, politiques et religieux, qu'il voudrait conserver et dont il précipite la ruine. Épicure les attaque de front, avec autant d'acharnement que d'audace: son sage est à lui-même sa loi, sa famille, sa patrie et son Dieu. Zénon remplace la patrie par l'humanité; et si le sage qu'il conçoit appartient de corps à telle ou telle cité, il n'appartient en esprit qu'à la république universelle des hommes et des dieux. Lorsque l'on considère les choses d'un point de vue général, on peut dire que les Épicuriens et les Sceptiques préparaient la place à la morale toute humaine de Zénon, et qu'ils creusaient dans les croyances cet immense vide, que le Stoïcisme s'efforça de combler. Cette révolution ne s'arrêta point à la Grèce. L'épée d'Alexandre, en brisant les barrières qui séparaient les Grecs et les barbares, n'avait pas entamé, si je puis le dire, les frontières morales. La philosophie acheva la conquête en faisant prévaloir un esprit d'universalité, qui effaçait toutes les distinctions de caste, de nationalité et de religion. Ce fut l'œuvre de toutes les écoles. Le Pythagorisme et le Platonisme devinrent le point de ralliement de la pensée grecque et des traditions orientales. Les doctrines d'Épicure, de Pyrrhon et d'Arcésilas ne

firent pas moins de brèches dans les croyances exclusives des vaincus, que dans celles des vainqueurs, et là encore elles ouvrirent la voie aux principes stoïciens, décorés de quelques brillants lambeaux de Platonisme. De là cette aspiration générale à l'unité vers le premier siècle de notre ère : de là cet entraînement des peuples vers le christianisme, qui appelait tous les hommes à la même croyance et au même héritage divin.

Mais avant que cette action de la pensée grecque soit manifeste en Asie, elle éclate avec une force incomparable dans le grand empire qui s'élevait à l'occident et qui devait unir tous les autres par la conquête. Nous devons donc suivre la philosophie morale en Grèce et en Italie, avant de rechercher les traces obscures de son passage en Orient.

Aristippe : Sectes cyrénaïques. — Commençons par Épicure, et par son précurseur Aristippe. Disciple immédiat de Socrate, Aristippe n'avait conservé de son maître que deux choses : la préoccupation exclusive des questions morales et l'estime de la liberté intérieure. Tout ce qui ne contribue pas à rendre l'homme indépendant, tout ce qui ne s'occupe pas du *mieux et du pire* est inutile. Aristippe méprisait la logique et la physiologie[1], et repoussait ignominieusement les sciences mathématiques. « Car, dans tous les arts, disait-il, même dans les arts manuels, dans celui du cordonnier ou du maçon, on s'occupe sans cesse du *mieux* et du *pire*, tandis que dans les mathématiques on ne fait jamais mention du bien ni du mal. » Ceux qui se livrent aux études libérales et négligent la philosophie, font comme les prétendants de Pénélope, qui couraient après les servantes parce qu'ils ne

1. Ce mot a pour les anciens un sens plus étendu que pour nous, et qui répond mieux à l'étymologie : la physiologie, c'est la science de la nature. Si ce terme se trouve encore sous ma plume dans tout ce morceau, il ne signifiera jamais autre chose.

pouvaient obtenir la main de la maîtresse. Philosopher, c'est être heureux et libre. Aristippe veut bien se livrer à tous les plaisirs, pourvu qu'il demeure maître de lui-même et de la volupté. « Je possède Laïs, disait-il, mais je n'en suis point possédé[1]. » La honte n'est pas d'entrer dans un mauvais lieu, mais de ne pouvoir pas en sortir. Car il faut savoir en même temps goûter les plaisirs et s'en passer. Denis lui montrant trois belles courtisanes et lui disant de choisir celle qu'il voulait, Aristippe les emmena toutes les trois, sous prétexte qu'il avait mal réussi à Pâris de faire un choix. Mais il ne les conduisit que jusqu'au vestibule et les congédia : tant il lui était facile de jouir ou de s'abstenir. Aussi Platon disait-il de lui « qu'il était le seul homme qui pût également porter la *chlanide*[1] ou des haillons » jouir de la fortune ou la dédaigner. Il faut entrer libre chez les riches et chez les puissants, et en sortir comme on est entré. Qu'importe qu'on prenne les manières et l'habit d'un courtisan? Une âme pure ne se corrompt pas dans les fêtes orgiastiques de Bacchus. Cette souplesse et cette facilité de mœurs, qu'Aristippe prêchait d'exemple, ne manquaient pas d'ailleurs d'une certaine fierté pleine de franchise; mais elles étaient dépourvues de toute vraie dignité, et ce n'était pas au flatteur de Denis à désirer, comme il le disait, la noble mort de Socrate.*

La seule règle sûre de nos jugements, selon Aristippe, c'est la sensation ou le toucher intérieur qui distingue les impressions agréables et pénibles. Aussi n'y a-t-il qu'un seul bien, le plaisir; qu'un seul mal, la souffrance. C'est pour lui-même que le plaisir doit être recherché, et non

1. *Et mihi res, non me rebus subjungere conor.* (Hor., Ep. I, 1, 19.)

1. Chlanide, vêtement de laine fine et précieuse, que portaient les femmes et les élégants.

* Arist., Mét., III, 2. — Diog., liv. II, chap. 8, §§. 66, 67, 69, 75, 76, 78.

pas en vue de je ne sais quelle chimère qu'on appelle le bonheur. Car la sensation n'étant qu'un mouvement rapide et fugitif de l'âme, ou le bonheur n'est rien, ou bien ce n'est qu'une collection de plaisirs successifs, dont chacun est désirable pour lui-même. Ni l'exemption de la douleur n'est un bien, ni la privation du plaisir n'est un mal : car l'absence de toute impression n'est rien puisqu'elle ne peut être sentie. Être sans douleur ou sans joie, c'est être dans l'état d'un homme qui dort ou qui est mort. Or, puisque le plaisir et la douleur ne sont que des passions ou des mouvements de l'âme, ils n'existent l'un et l'autre que dans le moment même où on les éprouve. Un plaisir passé n'est plus; un plaisir futur n'est pas encore : il n'y a donc que le plaisir présent qui nous touche et qu'on doive estimer. En conséquence il faut se laisser aller doucement à la volupté, au jour le jour, sans réflexion ni calcul.*

Avec de pareils principes il est absurde de s'occuper des affaires publiques et de se sacrifier aux autres. « Le peuple, disait Aristippe, prétend se servir de ses magistrats comme moi de mes esclaves. Je veux que mes esclaves me fournissent en abondance tout ce qui m'est nécessaire, et qu'ils n'y touchent pas; le peuple veut que ses magistrats lui procurent une affluence de toutes sortes de biens, sans oser eux-mêmes en profiter. » Et c'est pour le frivole honneur de commander qu'un homme de sens irait se surcharger de soins et de fatigues! « Mais, dit-on, les maux qu'il endure sont volontaires. — Fort bien! Mais que je veuille torturer mon corps ou qu'on le torture; que je me présente pour être déchiré de verges, ou qu'on me fouette sans m'en demander la permission, je n'en vois pas bien la différence : je vois seulement que c'est le comble de la dé-

* Diog., II, 8, §§. 86, 87, 88. — Cic., Acad., IV, 7. — Sext. Hyp., I, 31.

mence de se condamner soi-même au travail et à la douleur. » Le sage se range volontiers dans la classe de ceux qui n'ont d'autre ambition que de passer doucement leur vie, sans être maîtres ni esclaves. «Entre l'empire et la servitude, disait Aristippe, il existe une route moyenne dans laquelle je tâche de marcher sans commander ni obéir : cette route est à travers la liberté qui conduit au bonheur. » Le sage ne veut pas être opprimé, sans doute, mais il ne veut pas avoir la peine d'opprimer les autres. Pour un homme à qui tous les plaisirs sont bons, qui n'a point de préjugés, qui s'accommode avec la plus grande facilité aux circonstances ou à l'humeur des gens dont il attend quelque chose, que lui servirait tout le mal qu'on se donne pour être puissant? à Denis, tous les tourments et toutes les fatigues que le pouvoir coûte à acquérir et à conserver; à Aristippe qui sait flatter Denis, quand il a besoin de ses faveurs, tous les plaisirs que peut assurer la puissance, tous les avantages effectifs et solides! Si le tyran veut faire sentir qu'il est le maître, Aristippe passe les mers et court ailleurs profiter de quelque vanité plus bénigne et plus complaisante. Le meilleur moyen d'assurer son indépendance, c'est donc de ne s'attacher à aucun pays et de vivre partout en étranger : la patrie est où l'on vit bien.*

L'Hédonisme ou philosophie du plaisir se développa surtout dans la colonie grecque de Cyrène, où il forma plusieurs sectes, entre autres la secte d'Hégésias, celle d'Annicéris et celle de Théodore. Tous étaient d'accord, si ce n'est peut-être Hégésias, sur le principe de la morale; mais comme il n'y a rien de plus variable et de moins constant avec soi-même que le plaisir, il devait y avoir entre les disciples d'Aristippe une assez grande diversité d'opinions. Quoique tous convinssent qu'il n'y a naturellement

* Xén., Mém., II, 2.

rien de juste ni d'injuste, d'honnête ni de honteux, les uns disaient avec leur maître qu'alors même qu'il n'existerait aucune loi, les sages n'en continueraient pas moins à vivre comme ils le font; et les autres, que le sage ne s'abstiendra ni du vol, ni de l'adultère, ni du sacrilége quand il s'en présentera une occasion opportune. Théodore soutenait que le sage n'a pas besoin d'amis, et qu'il n'a point de patrie; Hégésias, que l'amitié et la bienfaisance ne sont rien si on en retranche l'utilité; Annicéris, qu'il faut respecter ses parents, servir sa patrie, aider ses amis, malgré les incommodités et les fatigues qu'on aura à supporter. Il est inutile d'insister sur ces nuances de l'égoïsme. Mais Théodore et Hégésias méritent quelque attention, l'un par son athéisme, et l'autre par la mélancolie et le sentiment d'humanité qui respirent dans ses doctrines. Tandis que les autres Cyrénaïques se contentaient en général de passer les dieux sous silence, Théodore, surnommé tantôt l'athée, tantôt le dieu, niait absolument leur existence; et son disciple Évehmère tenta le premier une explication complète des traditions religieuses par l'histoire. Supposant qu'il avait trouvé les noms de tous les dieux inscrits en lettres d'or sur des tombeaux, dans le pays des *Panchœens* et des *Triphyliens,* pays purement imaginaire, il faisait de tous les habitants du ciel ou d'anciens rois, ou d'anciens généraux, ou même d'anciens chefs de pirates, que l'admiration et la terreur avaient divinisés. Cet athéisme, qui fit fortune dans l'antiquité, ouvrit partout la voie à l'athéisme raisonné et plus philosophique d'Épicure. Mais le phénomène le plus singulier de l'école de Cyrène, c'est Hégésias, surnommé *Peisithanatos* ou le *persuadeur* de la mort[1]. Il enseignait que personne ne peut être heureux; que le corps est affligé de passions et

1. Plutarque raconte qu'il était si persuasif que plusieurs de ses auditeurs se donnèrent la mort.

de maladies innombrables, et qu'il communique à l'âme ses douleurs et ses troubles par une sorte de contagion fatale; qu'en outre la fortune déconcerte la plupart de nos projets et de nos espérances : que par suite la vie et la mort peuvent être également désirables, et que peut-être il paraît bon à l'insensé de vivre, mais que c'est une chose indifférente pour le sage. Puis doutant du principe même de l'*Hédonisme*, il se demandait s'il y a quelque chose qui soit naturellement agréable ou désagréable. N'est-ce point la rareté et la nouveauté des plaisirs qui font la joie de certains hommes; la satiété qui fait le déplaisir des autres? Si le sage l'emporte sur le reste des hommes, c'est moins parce qu'il sait se procurer beaucoup de biens ou de jouissances, que parce qu'il sait éviter les désagréments et le mal : le souverain bien consiste à vivre sans peine et sans chagrin. Aussi n'appartient-il qu'à ceux qui sont indifférents à ce qui produit le plaisir. Cette manière d'envisager la volupté et le bonheur conduisait Hégésias à l'égalité morale des hommes. La pauvreté et la richesse n'ont aucune valeur par rapport au plaisir : les pauvres et les riches ne jouissent pas différemment. Il en est de même de la noblesse et de l'obscurité de naissance, de la gloire et de l'infamie, de la liberté et de l'esclavage. Un obscur roturier, un pauvre, moins qu'un pauvre, un esclave peut goûter plus de plaisir et être plus heureux que le citoyen le plus noble et le plus fortuné. Qu'aurait dit Aristote s'il eût entendu cette proposition scandaleuse pour un vrai Grec? Hégésias, par sa théorie du bonheur, touchait d'un côté à Épicure, de l'autre à Antisthène et à Zénon; et de plus sa tristesse et sa mélancolique indifférence pour la vie lui donnaient une physionomie particulière entre tous les philosophes de la Grèce.*

* Diog., II, 8, §§. 93-101.

ÉPICURE. — Épicure fit de *l'apathie* d'Hégésias le principe de tout son système. Il répète sans cesse, il est vrai, qu'il n'y a de bien, que le plaisir, et de mal, que la douleur. Mais il distingue deux sortes de volupté : l'une, calme, persistante et durable, la volupté en repos, qui est l'exemption de toute douleur physique et de toute inquiétude; l'autre, vive et passagère, la volupté en mouvement, qui s'excite en nous par une sorte de chatouillement de la chair[1], comme lorsqu'on apaise la faim ou la soif: c'est ce qu'on appelle vulgairement le plaisir. La vraie volupté, celle en quoi consiste le souverain bien, c'est la volupté stable et en repos, et non celle qui passe comme un éclair en nous agitant. Ni la bonne chère, ni les vins fins, ni les orgies, ni le luxe, ni les femmes ne font une vie douce et bienheureuse: la félicité est au prix de la tempérance, de la sobriété et de la sagesse. Les joies de la modération et de la tranquillité, voilà les seuls plaisirs dignes du sage, et dont l'attente et la mémoire puissent compenser même les plus vives douleurs de notre misérable corps. Mais c'est une folie de mettre son bonheur dans les voluptés inquiètes et fugitives des sens, et d'en faire l'unique objet de ses espérances et de ses souvenirs, à l'imitation de cet inintelligent disciple d'Épicure[2], qui supputait par éphémérides combien de fois il avait couché avec Hédia ou Léontium, et quels jours il avait bu du vin de Tasos ou splendidement dîné. La nature n'a pas pour fin la volupté en mouvement, mais elle s'en sert comme d'un moyen pour nous conduire à la vraie volupté. Ainsi la faim et la soif sont des affections pénibles: elles agitent et incommodent l'être animé. Le but primitif de

1. Ce mot est perpétuellement employé pour celui de corps dans les fragments d'Épicure et de Métrodore. Il n'était pas d'ailleurs nouveau dans ce sens. Aristarque, cité par le scholiaste d'Aristophane (Grenouilles, v. 171), nous apprend que le mot *chair* était souvent employé pour celui de corps. Et l'on s'étonne de trouver dans Sénèque le mot *caro* opposé à *spiritus* (terme stoïcien) !

2. Un certain Carnéade, d'ailleurs inconnu.

la nature, dans les plaisirs passagers du goût, est de faire disparaître par le boire et par le manger ces passions fâcheuses et inévitables, afin de constituer l'être animé dans l'état où il est exempt de tout malaise, de toute souffrance et de toute inquiétude. C'est pourquoi elle assaisonne d'une certaine douceur les actes nécessaires de l'appétit, pour que l'animal s'y porte plus volontiers. La volupté en mouvement n'a donc d'autre cause finale que la volupté en repos, qui est le vœu même de la nature. La vraie volupté nous manque-t-elle? La douleur s'excite en nous. Mais si nous n'éprouvons ni douleur ni inquiétude, c'est qu'il n'y a en nous aucun vide, aucune privation véritable, aucun besoin de plaisir. Le terme du plaisir ou la volupté suprême est donc l'absence de toute douleur et de toute inquiétude, ou plutôt l'état plein de paix et de charme qui en résulte. Cette volupté peut être diversifiée mais non pas augmentée par certains plaisirs mobiles. Car la nature augmente la volupté, tant que l'animal n'est pas exempt de peine; mais lorsque tout malaise a disparu, elle ne permet plus que la volupté croisse; elle n'admet que de légères variations, qui n'ont rien de nécessaire.*

Puisque toute la félicité consiste dans le bon état du corps et dans la paix de l'âme, il faut méditer sur les choses qui peuvent ou produire ou conserver cette double disposition, d'où provient le bonheur parfait ou la santé totale de l'homme. C'est à la médecine de s'occuper du corps et de guérir les maladies qui l'affligent. Quant aux maux de l'âme, bien plus terribles que les souffrances physiques, parce que la chair n'est affectée que par la douleur présente, tandis que l'esprit se sent tourmenté du présent, du passé et de

* Diog., X, §§. 136, 137, 139, 141, 144. — Plut., Qu'on ne peut vivre, etc., chap. 8, §. 4, 7. — Cic., Des Fins, I, chap. 9, 10. — Tusc., III, 20.

l'avenir[1], il n'y a qu'un remède qui puisse les soulager ou nous en délivrer, c'est la vertu; et la philosophie seule nous l'enseigne. Mais avant d'expliquer les fonctions des différentes vertus, il faut dire un mot de la raison d'où elles naissent, et du libre arbitre, sans lequel elles sont impossibles. La raison est en général la faculté de juger ou d'inférer une vérité d'une autre, et, en particulier de juger et de raisonner sur les choses qu'on doit faire. Elle repose toute sur l'expérience. En jetant les yeux sur la vie humaine, on peut découvrir quelles sont les actions agréables ou pénibles, utiles ou nuisibles, bonnes ou mauvaises, et connaître par là ce qu'on doit rechercher et ce qu'on doit éviter. Mais cela serait inutile si nous n'étions pas libres. Sans m'inquiéter de cette ridicule déclinaison des atomes, par laquelle Épicure croit expliquer la liberté, je ne puis nier qu'il n'admette le franc arbitre comme condition de la vertu. Selon lui, l'expérience, aussi bien que le sens commun, en prouve l'existence, puisque rien n'est digne de louange ou de blâme, de récompense ou de punition, que ce qu'on fait librement, avec discernement et avec choix. Cette liberté d'agir comme il nous plaît n'admet aucune tyrannie qui la violente. « Il serait donc, dit Épicure, plus avantageux de se rendre à l'opinion fabuleuse que le peuple a des Dieux, que de croire à cette fatalité qu'enseignent quelques physiciens. Car cette idée qu'on se fait des Dieux permet d'espérer quelque succès de ses prières; mais s'imaginer une certaine nécessité qui gouverne les

1. Cicéron et Plutarque chicanent Épicure sur ce point. Selon eux, il y a contradiction à dire que les plaisirs de l'âme se rapportent au bon état du corps, et que les douleurs de l'une sont plus à craindre que celles de l'autre. Qu'on raisonne tant qu'on voudra, Épicure n'en a pas moins raison. Ce qu'il affirme, est un fait de tous les jours; et l'on doit avouer que même au point de vue de l'égoïsme, ce sont moins les douleurs physiques qui nous rendent misérables que les espérances, les agitations et les angoisses de toute sorte, qu'excitent en nous les biens et les maux du corps.

actions humaines, c'est vouloir se jeter dans le désespoir. » Notre bonheur et notre malheur sont donc le fruit de nos œuvres, la suite naturelle de notre sagesse ou de notre folie. Aussi « faut-il bien se garder d'imiter le vulgaire qui met la fortune au nombre des Dieux. Ce n'est pas elle qui procure directement aux hommes les biens ni les maux qui font la félicité ou le malheur de la vie, mais elle fait naître seulement les occasions » dont il faut savoir profiter, et qui tournent à notre bien ou à notre mal selon la manière dont nous en usons. Épicure ajoute glorieusement, « qu'il vaut mieux être misérable en agissant avec raison, que d'être heureux par hasard et en dépit de la raison. C'est par la raison que le sage vit comme un Dieu entre les hommes; car celui qui vit au sein de biens immortels n'a plus aucun rapport avec l'animal mortel. » *

Toute vertu se ramène à la prudence ou à l'habitude d'obéir à la raison; et c'est dans la prudence que le courage, la tempérance et la justice ont leur fondement et leur règle. Mais puisque la prudence n'est que la science d'être heureux, il s'ensuit que toutes les vertus sont liées intimement à la félicité, et qu'elles doivent tenir les unes aux autres, sans toutefois être égales, ou chacune avec elle-même ou toutes entre elles, comme le débitent certains philosophes[1]. Car d'abord on peut être plus parfait par la tempérance que par la justice, et la tempérance peut être plus accomplie dans un homme que dans un autre. « Moi, par exemple, dit Épicure, je suis plus avancé pour la frugalité que mon ami Métrodore; un demi-pain suffit pour me nourrir, tandis qu'il lui faut encore un pain tout entier. » Il est constant que les hommes sont plus ou moins sages, plus ou moins vertueux; car on ne décerne pas des récompenses égales à ceux qui font bien,

* Diog., X, §§. 133, 134.

1. Ceci est probablement dirigé contre les Stoïciens.

et l'on n'inflige pas les mêmes châtiments à tous ceux qui font mal. « D'ailleurs, dit Épicure, il y a deux sortes de félicité; l'une est la félicité suprême, toujours égale à elle-même, sans augmentation ni diminution ; elle n'appartient qu'à Dieu: l'autre, celle des hommes, est une félicité inférieure, où se trouvent toujours le plus ou le moins. » Or s'il y a toujours du plus ou du moins dans notre félicité, comment n'y en aurait-il pas dans la vertu, qui en est la cause et le principe? *

La prudence ou sagesse, dont toutes les autres vertus ne sont que les auxiliaires, est comme l'architecte de notre bonheur. C'est elle qui nous apprend à choisir entre les voluptés celles qui doivent faire notre contentement et notre repos. Si tous les plaisirs étaient égaux et avaient la même valeur, s'il était possible d'éviter toute souffrance sans tomber quelquefois dans un mal plus grand que la douleur présente, il suffirait de suivre l'impulsion de la nature, qui nous attire vers le plaisir et qui nous éloigne de la douleur : la prudence serait inutile. Supposez qu'il y ait une prudence naturelle qui discerne exactement le bien et le mal, ou que nos sentiments instinctifs de désir et d'aversion ne nous trompent jamais, nous n'avons pas besoin de sagesse acquise ou de philosophie. Épicure va plus loin et s'exprime encore avec plus de franchise: « Si ce qui produit la volupté dans les débauchés et les luxurieux, pouvait les délivrer de toute crainte et de toute inquiétude au sujet soit des choses célestes, soit de la mort et de la souffrance; et si les plaisirs qu'ils goûtent pouvaient avoir une limite et connaître la vraie fin du désir, nous ne pourrions les blâmer de poursuivre le plaisir de toute part et par tous les moyens, puisqu'ils seraient exempts de douleur et de tourment d'esprit. » Mais il n'en est pas ainsi : il y a de grandes différences entre les divers plaisirs

* Diog., X, 120, 121. — Sén., Ep., 100.

et les diverses douleurs. Certains plaisirs sont suivis de souffrances ou si longues ou si terribles, que la volupté elle-même nous prescrirait de les fuir. Certaines douleurs sont la condition de biens si grands et si nécessaires, qu'il serait insensé de ne pas savoir les endurer. Il y a donc beaucoup de plaisirs à côté desquels il faut passer pour ne point s'exposer à d'intolérables incommodités. Il faut donc mettre certaines douleurs au-dessus des plaisirs qui nous invitent et nous tentent, lorsque nous pouvons acquérir au prix d'un peu de patience, une volupté supérieure, plus pure de toute inquiétude, plus constante, et plus assurée. Sans doute tout plaisir, par cela même qu'il convient à la nature, est un bien; il ne faut pas cependant courir témérairement à tout plaisir. Toute douleur, par cela même qu'elle répugne à la nature, est un mal; il ne faut pas cependant fuir aussitôt toute douleur. Nos désirs et nos aversions doivent se régler sur la raison qui pèse et contre-balance l'utile et le nuisible, le bien et le mal. Ce n'est donc point pour elle-même, mais en vue de la volupté que nous nous attachons à la prudence, comme on recherche la médecine non pour elle-même, mais pour la santé qu'elle procure.

Mais il ne suffit pas de bien juger de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, rechercher ou éviter; il faut surtout avoir la force de persévérer dans la poursuite et dans l'accomplissement de ce qu'on a jugé utile et bon. Or, la plupart des hommes ne peuvent s'en tenir à ce qu'ils ont résolu : vaincus et défaillants au premier assaut de la volupté apparente, ils se livrent pieds et poings liés aux passions, sans prévoir les funestes conséquences de leur conduite. C'est ce qui rend nécessaire la tempérance qui s'attache à la volupté suprême en méprisant les trompeurs attraits de la volupté présente. Elle est bonne, non parce qu'elle fuit certains plaisirs, mais parce qu'elle nous en assure d'autres plus précieux et plus

durables. C'est ce qu'il faut dire aussi du courage. Il ne court pas au-devant des périls et des souffrances; mais il sait endurer quelque mal pour conquérir des biens considérables et nécessaires à la félicité. Quant à la justice, elle n'est que la prudence qui nous défend d'attaquer les autres pour n'en pas être attaqués, et qui nous enseigne que le mal que nous voulons faire, retournera immanquablement contre nous. On ne peut donc vivre agréablement, si l'on ne vit prudemment, modérément, courageusement et justement.*

Ce qui fait le prix de la vertu, c'est qu'elle seule nous procure la possession du souverain bien ou de la vraie volupté. L'honnête n'est en lui-même et sans le plaisir qu'une vanité fastueuse. «Je vous exhorte, disait Épicure, et je vous convie à des voluptés continues, et non à ces vertus inutiles qui ne peuvent nous donner que des espérances troubles et trompeuses sur les biens qu'elles nous promettent.» Les Épicuriens, si nous en croyons Plutarque, criaient que « toutes les vertus prises ensemble, si on les sépare du plaisir, ne valent pas un jeton de cuivre.»[1] Ou bien elles ne sont que des imaginations creuses et gonflées de vent, ou bien elles sont les servantes et les pourvoyeuses de la volupté. Que parle-t-on encore de l'honnête? Il est vrai qu'Épicure et ses sectateurs répétaient à satiété, que l'on ne peut vivre voluptueusement, si l'on ne vit pas honnêtement. Mais lorsqu'on veut parler sans faste et selon la vérité, il faut avouer, disaient-ils, que l'honnêteté est tout dans l'obéissance aux lois, et que les lois ne sont que des institutions purement humaines. La justice n'existe pas en elle-même et naturelle-

* Diog., X, §§. 129, 130. — Cic., Des Fins, I, chap. 13, 15, 18.

1. Je pourrais ici multiplier les textes de ce genre, puisés soit dans Cicéron, soit dans Athénée, soit dans Plutarque. Diogène prétend que ces textes n'existent pas dans les ouvrages d'Épicure, et qu'ils sont tirés de lettres qu'on lui attribue faussement. Soit; mais on ne calomniait certainement pas Épicure ; car Épicure tenait plusieurs langages, très-conséquent en cela avec le principe de sa morale.

ment; elle ne repose que sur des conventions. Peut-être les hommes sont-ils plus unis naturellement les uns avec les autres qu'avec les autres animaux, à cause de la ressemblance de figure et parce qu'ils ont des âmes pareilles. Mais ce qui fait certainement le droit, c'est l'utilité : il n'est qu'un pacte ou qu'un contrat fondé sur l'intérêt mutuel et par lequel nous nous engageons à ne pas nûire aux autres, à condition qu'ils s'abstiendront de nous nuire. Il n'y a point de droit et, par conséquent, de justice ni d'injustice entre les êtres qui ne peuvent se lier par un pareil contrat. Il n'y a pas de droit entre les nations qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu prendre entre elles des engagements réciproques. Absolument, le droit est le même pour tous, parce qu'il y a avantage pour tous dans la société. Mais cependant le droit varie par suite de la séparation des pays et par d'autres causes. Si donc l'on porte une loi qui ne présente aucun avantage de société mutuelle, elle n'est point juste selon la nature. Que si l'utilité venait à disparaître, la loi n'en aurait pas moins été juste tout le temps que l'utilité a duré. Hors de là, elle est injuste. Voilà ce que doivent dire ceux qui voient les choses et qui ne se paient pas de paroles vides et sonores. Quant aux gens qui parlent de l'honnête, ils sont transportés d'une folie qui se perd dans les nues. Le sage voit ce qui est utile et nuisible, et cela lui suffit pour se conduire. La menace des lois ne s'adresse qu'à l'insensé qui, emporté par ses passions, ne peut être arrêté que par la grandeur des supplices. Il n'y avait pas d'autre remède à l'ignorance brutale et sauvage de la foule que la terreur. C'est pourquoi les lois ont infligé à celui qui nuit, des peines qui le détournent du crime par l'épouvante, et, de plus, elles ont attaché à ces peines le déshonneur et l'infamie. Mais pour le sage, il n'y a point d'honneur ni de déshonneur : il n'y a que l'utile et le nuisible. Quoiqu'il n'ait pas besoin des

lois pour sa propre conduite, il comprend qu'en général la justice a été faite pour lui, parce qu'elle empêche de lui nuire et de l'inquiéter. Il peut donc pratiquer et aimer les lois sans les craindre. Car il n'est dans l'état ni comme le cousin importun qu'il faut écarter, ni comme le lion qu'on épie pour s'en défaire. On se tromperait, si l'on croyait que les Épicuriens avaient l'intention de renverser les lois établies. « Ceux qui ont établi les lois et les gouvernements, disait Colotès[1], ont délivré la vie humaine du trouble et du tumulte, et établi la sécurité et la paix. Sinon, nous vivrions comme les bêtes féroces et nous ne serions pas loin de nous dévorer les uns les autres. » Ce qui produit l'injustice et ce qui rend nécessaires les lois coercitives et infamantes, ce n'est point le plaisir tel que la nature le réclame, mais les passions insatiables, nées des vaines opinions et dont le sage est affranchi. Il ne nuit point aux autres, non parce que l'injustice est mauvaise en elle-même, non parce qu'il est honnête d'obéir aux lois; mais parce que, délivré des mauvais désirs, il sait que le plus beau fruit de la justice est la paix de la conscience et la sécurité, tandis que l'injustice n'est jamais assurée de l'impunité, quelque bien cachée qu'elle soit actuellement. Le sage d'Épicure est donc juste sans reconnaître et sans aimer l'autorité de la justice; et, comme Chrysippe même l'accordait, il peut être vertueux dans sa conduite, quoiqu'il rejette la sainteté impérieuse de la vertu. Il n'y a rien de plus dans le mot que les Épicuriens répondaient triomphalement à leurs adversaires comme à des calomniateurs : « On ne peut vivre voluptueusement sans vivre honnêtement. » *

1. Épicurien, contre lequel est dirigé un traité de Plutarque.

* Plut. contre Col., chap. 30. — Cl. Al. Strom., VI, chap. 2. — Cic., Acad., III, chap. 46; Tusc., III, 18, 20. — Diog., X, §§. 138, 140, 150, 151. — Porph., De abst., I, §§. 7, 8, 9, 10, 11, 12. — Stob., Fl., XLIII, 37; LII, 7.

J'ajoute que les vertus sont et doivent être toutes négatives dans le système d'Épicure. Car du moment que le souverain bien consiste dans le plaisir, et le plaisir dans l'absence de la douleur ou dans la fade joie qui en est la suite, la vertu est moins dans une activité réglée et forte que dans une molle abstinence de toute véritable vie. Que nous enseigne la prudence? A mettre le bonheur dans le bon état du corps et dans la tranquillité d'esprit qui en résulte et, par conséquent, à fouler aux pieds tous les préjugés, toutes les vaines craintes. La tempérance est bonne, non parce qu'elle purifie l'âme et qu'en la purifiant, elle nous donne de nouvelles forces pour le bien, ou qu'elle y tourne toutes nos forces qui se dispersaient inutilement sur d'autres objets; mais parce qu'elle prévient les maladies du corps, et qu'en réprimant les passions qui nous agitent, elle établit la paix et un calme bienheureux dans nos cœurs. Le courage est désirable, moins parce qu'il nous rend propres à agir, que parce qu'il nous fortifie contre la douleur et le chagrin en les émoussant. Quant à la justice, qui donc en voudrait, si l'injustice nous mettait à l'abri tant des peines infligées par les lois, que des entreprises et des incursions d'autrui sur nos plaisirs et nos biens. Dans Socrate, dans Platon, dans Aristote, dans les Stoïciens et même dans les Sophistes, la vertu est quelque chose de positif, parce qu'elle est surtout active: dans Épicure, elle ne tend qu'à nous empêcher d'agir, qu'à nous apprendre à ne rien faire, de peur de nous fatiguer le corps et l'esprit. Aussi ne vaudrait-elle rien, s'il fallait faire de trop grands efforts pour s'empêcher d'agir. Vous êtes ambitieux naturellement; la prudence vous conseillerait d'être plus modéré dans vos désirs; mais comme votre passion est si violente, qu'il vous en coûterait beaucoup de la tempérer, abandonnez-vous-y sans résistance, si vous souffrez trop de la contenir. Ce qu'Épicure craint par-dessus tout, c'est la douleur; il a plus

de peur du mal que d'amour pour le bien; il estime plus l'absence de la douleur que le plaisir. « La fuite du mal, disait un Épicurien, est ce qui fait notre joie et notre bien, et l'on ne peut imaginer, ni la nature trouver absolument autre chose où placer notre bonheur, que l'expulsion de ce qui la gène et de ce qui est son mal. Il n'y a point de bien, là où il n'y a ni douleur ni chagrin possible. » Ce n'est plus cette soif ardente des Sophistes pour le pouvoir, l'action et le plaisir. Épicure ne comprendrait pas que « pour bien vivre il fallût laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et que lorsqu'elles seraient ainsi parvenues à leur comble, il fallût être en état de les satisfaire par son habileté, par son courage et par son audace, et d'assouvir chaque désir à mesure qu'il viendrait à naître et à se développer. » Ce n'est plus même l'ardeur juvénile d'Aristippe pour le plaisir et la mollesse. Le sage d'Épicure est un vieillard qui ne connaît point les séductions et les ivresses de la volupté, parce que son âme languissante et débile craint tous les mouvements qui demandent de la virilité et de la force.*

Aussi Épicure recommande-t-il partout et toujours le loisir et la tranquillité. Les vertus qu'il accepte ne sont que des moyens pour arriver à cette quiétude si précieuse. Si elles sont parfaites, elles nous y conduisent facilement, doucement, par une pente insensible et sans aspérités. Car elles ont diminué cet excès d'activité, qui nous rendait misérables en nous faisant vivre dans le trouble et l'agitation. Épicure toutefois ne demande pas qu'elles soient si parfaites; il vaut mieux, si les vertus vous devenaient par hasard gênantes et trop difficiles à pratiquer, vous laisser conduire simplement à la nature. Mais, en général, prenez bien garde à votre tranquillité et à votre bonheur; n'agissez pas trop, ne bougez pas de peur de rencontrer sur votre chemin

* Plut., Qu'on ne peut vivre, etc., ch. 7, 12.—Plat., t. I, Gorg., 491, E-492, D

quelque pierre qui vous heurte. Cicéron disait qu'Épicure aurait volontiers fait de ses dieux des souches inertes et immobiles, pour leur assurer une quiétude et une félicité inaltérables. Il en est de même du sage. Il serait heureux de n'être qu'une souche inanimée, s'il pouvait, dans cet état, sentir qu'il ne souffre point et s'en réjouir. C'est là le caractère distinctif de la morale épicurienne. Donnez à Épicure un homme d'un caractère doux, facile, sans énergie, qui se porte bien, qui boit et mange avec mesure, qui prend la vie comme elle vient, qui s'inquiète de peu de chose, qui n'a point d'ambition, parce qu'il n'a pas la force d'en avoir, qui aime sa femme, ses enfants, ses amis et tout le monde, juste assez pour jouir de leur compagnie et pour n'être pas bien ému de ce qui peut leur arriver : assurément Épicure le proclamera souverainement heureux et sage. Ce serait même le plus heureux des hommes, car il aurait tous les avantages de la vertu, sans avoir les peines des luttes et des efforts qu'elle exige. Supposez maintenant un homme d'une nature vive et ardente, qui aspire pourtant au repos si vanté d'Épicure : il faut qu'il se combatte lui-même ; tout le temps qu'il se combat, il ne jouit pas de la volupté en repos, et il souffre de la résistance à la vie qui le sollicite et qui le tourmente. Vaut-il mieux que celui qui, né aussi avec des passions impétueuses et de l'énergie, dépense ses forces à des occupations et à des plaisirs qui, pour d'autres, seraient une fatigue et qui ne sont pour lui qu'un délassement et un emploi de ses facultés. Quand ce dernier abuserait quelquefois, s'il arrive aussi vite que l'autre à l'impuissance et au repos par la suite même de ses excès, il aura certes mieux vécu ; car il aura moins souffert et plus joui. C'est assez dire que dans le système d'Épicure la vertu ne l'est que de nom ; si l'on naît avec un caractère indolent et vraiment épicurien, elle n'est qu'un bagage inutile ; si l'on naît avec un caractère

vigoureux, elle n'est qu'un fardeau ; tout au plus est-elle bonne pour ces âmes qui ne vivent qu'à moitié et dont il n'est pas difficile d'assoupir le peu d'énergie : elle n'est que la vertu de la médiocrité ou plutôt du néant. C'est d'ailleurs ce que démontre pleinement la théorie des désirs et des craintes, la seule partie vraiment originale de l'Épicurisme.

Épicure reconnaît trois espèces de désirs : les désirs naturels et nécessaires ; les désirs non nécessaires et naturels, et les désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires. Les premiers doivent être satisfaits, si l'on ne veut ni souffrir ni être incommodé. Les seconds sont tels qu'on ne souffre pas nécessairement de ne pas les assouvir. Quant aux autres, ils ne sont que des besoins d'opinion : dissipez l'opinion, et le besoin se dissipe avec elle. *

« Grâces en soient rendues à la bienheureuse nature ! » s'écrie Épicure : les désirs de la première espèce sont peu nombreux et peu exigeants. La faim et la soif, lorsqu'elles ne passent point les bornes de la nature, se contentent d'un peu de pain et d'un verre d'eau. Appliquez la règle : la volupté ne peut croître dans la chair et par conséquent contribuer à la félicité, lorsque la souffrance qui venait du besoin a disparu. Or, la douleur de la faim ou de la soif s'apaise aussi bien avec un peu de pain et d'eau, qu'avec les mets les plus délicats et les vins les plus exquis. « La nature, disait Épicure, n'exige que des choses faciles à trouver : celles qui sont rares et extraordinaires sont inutiles, et ne peuvent servir qu'à l'excès ou à la vanité. Une nourriture commune procure autant de plaisir qu'un festin somptueux, et c'est un ragoût admirable que le pain et l'eau, lorsqu'on en trouve dans le temps de sa faim et de sa soif. La frugalité est donc un bien inestimable. C'est elle qui conserve la santé du corps ; c'est elle qui aiguise nos

* Diog., X, 149. — Cic., Des fins, I, chap. 18.

plaisirs, quand par hasard nous nous trouvons à un meilleur repas; mais le principal, c'est qu'elle nous apprend à ne pas craindre les vicissitudes de la fortune : accoutumés à nous contenter de peu, quelque abondance que la fortune nous ôte, elle ne fait que nous remettre dans un état qu'elle ne peut nous ravir, grâce à la louable habitude que nous en avons prise. » Épicure pratiquait la frugalité avec une rigidité singulière : il avait même certains jours, nous dit Sénèque, pendant lesquels il s'exerçait à souffrir la faim, pour voir s'il lui manquait quelque chose d'une volupté pleine et consommée, et si ce qui lui manquait, valait la peine qu'il l'achetât au prix de quelque fatigue.*

Le seul appétit naturel et non nécessaire que cite Épicure, c'est l'amour. L'attrait qui emporte l'homme vers la femme, l'appétit de la reproduction, l'amour des parents pour leurs enfants sont, à la vérité, des désirs naturels; Épicure le reconnaît facilement, parce qu'il voit de semblables instincts dans les bêtes; mais ces désirs ne sont pas nécessaires, puisque le sage n'éprouve point de malaise et de souffrance à ne pas les contenter. Il faut distinguer dans ces désirs deux choses, l'instinct social et le besoin physique. Pour ce qui concerne le mariage et la paternité, la prudence conseille d'éviter les embarras et les soucis qu'ils entraînent. Il faut se bien consulter soi-même pour voir si l'on est capable de supporter tranquillement les incessantes querelles d'une femme morose, les cris, les maladies et les mauvaises mœurs de ses enfants, en un mot, tous les soins et tous les tourments qui sont une conséquence de la famille. Épicure penche pour le célibat, qui peut présenter tous les plaisirs du mariage sans en avoir les inconvénients. Toutefois il se rencontre des circonstances qui vous font une nécessité de

* Diog., X, §§. 127-133.— Stobée, Flor., chap. XVI, §. 28; XVII, 34. — Sén., Lett., 18, 25.

la famille : il faut alors s'exécuter de bonne grâce, et s'armer de courage et de patience pour alléger ce lourd fardeau. Reste le besoin physique. Si vous ne le laissez point s'accroître et s'enflammer par l'imagination, il est facile de le satisfaire avec le premier objet venu, ou de s'en distraire, si on ne peut l'assouvir qu'au risque de quelque dommage. Chrysippe a beau prêter à Épicure les sentiments les plus licencieux, et Plutarque des questions étranges, telles que celle-ci : « Lorsque le sage sera arrivé par l'âge à l'impuissance, prendra-t-il encore du plaisir à l'attouchement d'un beau corps de femme ou de jeune garçon? » Il est constant qu'aux yeux d'Épicure, le sage en général ne doit pas aimer[1]. Car c'est une erreur insensée de croire que l'amour soit un Dieu qui descende du ciel pour notre bonheur. Même on devra, autant que possible, s'abstenir des femmes : ce commerce charnel n'a jamais profité à personne, et nous devons nous tenir trop heureux quand il ne nous nuit pas. On peut voir dans l'épicurien Lucrèce l'énergique peinture des fureurs et des misères de l'amour. Je laisse de côté les tristes conséquences de la débauche : des forces épuisées par le désir et la fatigue, une vie passée dans l'esclavage, l'oubli des devoirs, la perte de la réputation, une fortune qui s'en va en parfums, en bijoux, en robes, en riches ameublements, les remords secrets et les ennuis d'une vie inutile, et même les désespoirs de la jalousie. Je ne prends dans Lucrèce que les misères de l'appétit physique surexcité. Il sort du fond des plus grandes délices, nous crie le grand poëte, je ne sais quelle amertume secrète qui les empoisonne. C'est que

1. C'était une question très-agitée dans les écoles et que même les austères disciples de Zénon n'évitaient pas. Question singulière dans la bouche des philosophes ! Il n'y a qu'une réponse sensée à faire, c'est celle de Panétius à un jeune homme qui lui demandait, si le sage doit aimer : « Laissons-là le sage, mais pour les hommes comme toi et comme moi, il n'y a pas de passion qu'ils doivent plus redouter. » La décision d'Épicure est remarquable.

l'appétit naturel est exalté et corrompu par l'imagination. Nous prêtons à l'objet aimé des beautés qu'il n'a pas; nous rêvons des plaisirs impossibles; nous ne pouvons nous rassasier de sa vue; nos mains avides errent sur son corps et le pressent, comme si nous voulions arracher quelque chose de ses membres délicats pour en repaître nos désirs : il semble que nous voulions nous fondre tout entiers en lui et avec lui. Illusions d'un amour insensé! Il faut chasser à tout prix ces imaginations, qui irritent la passion au delà des bornes et de la puissance de la nature. Or comme elles viennent d'abord de la disposition du corps, le plus sûr moyen de vaincre l'amour qu'une femme nous inspire, lorsqu'il commence, c'est de calmer avec une autre femme les ardeurs de notre sang. Alors l'imagination s'apaise : nous pouvons apercevoir les défauts de la personne adorée et divinisée; nous pouvons nous représenter mille détails qui se passent dans les coulisses de la vie féminine, les artifices de toilette, les parfums et toutes ces drogues qui, en relevant la beauté d'une maîtresse, attisent le feu dévorant de nos désirs. Chassez l'imagination et les rêves décevants : l'amour ne sera ni plus dangereux ni plus difficile à calmer que les appétits de la faim et de la soif. Hors la satisfaction du besoin physique, il n'y a dans l'amour qu'illusions et tourments. En imaginant des plaisirs infinis et chimériques, en attachant notre pensée à un seul objet qui l'occupe et la remplit tout entière, en demandant à une femme un bonheur qu'elle ne peut nous donner, nous nous préparons des soucis et des douleurs inévitables; et l'amour, qu'on appelle le charme des hommes et des dieux, devient une plaie qui s'anime et s'aigrit en la nourrissant, une frénésie qui s'accroît d'elle-même, une maladie qui s'aggrave de jour en jour et qui nous dévore.*

* Diog., X, §. 118. — Plut., Qu'on ne peut vivre, etc., chap. XII. — Athén., Lucrèce, IV, v. 1044-1184.

Les appétits naturels, lorsqu'ils ne sont pas réglés, donnent naissance à des désirs factices et superflus, que rien ne saurait combler. S'imaginant qu'il faut beaucoup pour satisfaire la nature, on convoite les richesses qui mettent à même d'assouvir toutes les passions, d'avoir de belles femmes, des vins fins, une chère délicate, des meubles et des maisons magnifiques. On aspire au pouvoir qui donne de l'influence et les moyens d'amasser de la fortune : on veut être grand, commander aux hommes, frapper la foule imbécile de l'éclat de son nom et de son faste. On ne saurait dire combien ces désirs factices en engendrent d'autres plus factices encore. Ce qu'il y a de plus terrible, c'est qu'à mesure que les passions s'éloignent de la nature, elles deviennent plus avides et plus insatiables. Le superflu entretient et multiplie le superflu. Voilà ce qui fait surtout la misère des hommes. Ces passions sont la source des querelles, des meurtres, des dissensions et des guerres; et, de plus, en se multipliant à l'infini dans notre cœur, elles le remplissent de luttes intestines et de déchirements sans fin.

Mais que nous servent des richesses, des honneurs et le pouvoir, si nous ne manquons de rien, et si nous ne multiplions pas nos besoins de ceux d'êtres étrangers auxquels il n'est pas nécessaire de nous attacher? C'est un mal sans doute de vivre dans la nécessité; mais ce n'est une nécessité pour personne d'être dans la nécessité. Puisque la nature ne demande que du pain et de l'eau, qui donc pourrait être pauvre de ces biens? Vous désirez des richesses : mais la plus grande et la plus noble richesse, c'est une pauvreté qui est contente d'elle-même. Aussi voulez-vous enrichir un homme? N'ajoutez pas à son argent, mais retranchez à sa cupidité. Car amasser des richesses, ce n'est pas finir ses misères; c'est les changer pour d'autres. On n'est jamais pauvre, si l'on vit selon la nature; on n'est jamais riche, si l'on vit

selon l'opinion. Quand vous seriez le maître de l'univers, si vous ne vous contentez pas de ce que vous avez, vous serez toujours misérable. Mais si vous renfermez vos désirs dans les bornes de la nature, quand vous n'auriez qu'un peu d'eau et de pain, vous êtes au comble des délices, et vous pouvez lutter de félicité avec Jupiter. Le désir du pouvoir n'est pas moins vain que celui de la richesse. « Beaucoup se sont imaginé, dit Épicure, que le commandement et la royauté pouvaient leur assurer des amis : s'ils ont trouvé par ce chemin le calme et la sécurité de la vie, ils sont arrivés sans doute au souverain bien que la nature enseigne et réclame. Mais si, au contraire, ils ont toujours été et par leur faute dans la peine et dans l'agitation, ils ont été frustrés de ce même bien qu'ils croyaient trouver dans l'autorité suprême. » Or qu'y a-t-il de plus pénible que la route étroite de l'ambition où tant de rivaux se pressent et s'écrasent les uns les autres? Et lorsqu'après avoir sué le sang et s'être épuisé l'esprit, on arrive enfin au faîte désiré, et l'or et la pourpre et le bruit des armes chassent-ils les superstitions, les craintes, les soucis dévorants et les désirs infinis ? « Ce fut un grand bonheur pour moi, dit Épicure, de ne m'être jamais mêlé aux troubles de l'État, et de n'avoir jamais cherché à plaire au peuple, parce que le peuple n'approuve pas ce que je sais, et que j'ignore ce que le peuple approuve. » Que si d'ailleurs quelques hommes sont de leur nature ambitieux, actifs, entreprenants, avides de bruit et de gloire, si la naissance, le sort ou l'occasion leur ouvre la porte des affaires, ils doivent suivre leur inclination, si l'inaction devait leur peser et devenir pour eux une fatigue et un tourment. Mais la raison et l'expérience leur montreront bientôt que tout cela n'est que vanité. Quant à l'amour des vains titres, de la réputation et de la gloire, c'est la plus insigne de toutes les folies. Celui-là a bien vécu, qui a bien

su se cacher et vivre ignoré. « Au milieu des biens infinis que nous procurait la sagesse, dit Épicure, nous ne nous sommes jamais aperçus, Métrodore ni moi, que ç'ait été un mal pour nous, que cette Grèce si fameuse non seulement ne nous ait point connus, mais n'ait presque pas entendu parler même de nos noms. Nous étions l'un à l'autre un assez ample théâtre. » Mettons-nous une fois pour toutes dans l'esprit, que la volupté suprême est dans la santé du corps et dans la paix de l'âme; pénétrons-nous de cette idée; habituons-nous à la pratiquer en nous privant de tout ce qui ne contribue pas à une félicité si simple et si facile : et bientôt ce sera une véritable joie pour nous de savoir nous passer de tant de biens apparents, qui ne sont que de trop réelles misères. *

Mais il y a un trésor dont la félicité du sage ne peut se passer, c'est l'amitié. Il est remarquable qu'Épicure, qui veut nous détacher de tous les liens et même des affections les plus naturelles, nous recommande l'amitié presque comme un devoir. Il est vrai qu'il la fait naître de l'intérêt. « L'amitié, dit-il, est contractée pour l'utilité qu'on en espère, de la même manière qu'on cultive le sol pour en recueillir les fruits. Or, entre toutes les choses que la sagesse nous fournit pour vivre heureusement, il n'y en a pas de plus considérable et de plus précieuse qu'un véritable ami : c'est un des biens qui nous procurent le plus de joie et de douceur dans la médiocrité. Les mêmes réflexions, qui m'ont affermi l'esprit contre la crainte d'un mal éternel ou de longue durée, m'ont fait voir que dans ce court espace de la vie le soutien le plus sûr et la plus douce consolation

* Diog., X, §§. 130, 140-142, 149. — Stobée, Florig., XVII, 24, 30, 35, 37. — Plut., De la tranq. — Cic., Des fins, I, chap. 18. — Sén., Ép., 2, 4, 7, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 29. — Luc., II, 34-53; III, 75-78; V, 1117-1133, 1421-1431; VI, 9-26.

étaient dans l'amitié.» Mais une fois formée, l'amitié a des devoirs sacrés. Il faut aider ses amis dans la détresse, les consoler dans la douleur, les secourir dans l'adversité, qu'il doive ou non nous en revenir quelque avantage. Car il est plus doux de faire du bien que d'en recevoir. C'est là une contradiction sans doute dans le système d'Épicure : mais on ne peut nier qu'il ne fût sincère dans ses paroles. Car cette fidélité qu'il vante si fort, il la pratiqua lui-même pendant toute sa vie, et, si je puis le dire, après sa vie. Tant qu'il vécut, il prit soin des enfants orphelins de Métrodore, pour lesquels il fut un véritable père, en dépit de ses égoïstes théories sur la famille. A son lit de mort, sa dernière pensée fut encore pour les enfants de son ami : il les recommanda aux exécuteurs de son testament et enjoignit de les traiter comme il l'avait toujours fait. Épicure ne peut supporter la prétention d'Ariston, que le sage n'a pas besoin d'ami; et lui qui avait une si grande peur du chagrin, il s'élève avec une singulière vivacité contre les Stoïciens qui nous défendent de pleurer la perte de ceux qui nous sont chers. — «Ils nous ôtent, dit-il, les regrets, les larmes et les gémissements sur la mort de nos amis : cette impassibilité qu'ils recommandent, a pour principe un plus grand mal que l'affliction. Elle vient d'un fonds de cruauté, d'une fureur sauvage et d'une vanité déréglée et sans mesure. Il vaut mieux souffrir, il vaut mieux s'affliger ; oui, par Jupiter! il vaut mieux se perdre les yeux de larmes et sécher de regret.» Les Épicuriens en effet furent toujours renommés pour leur amitié, je devrais plutôt dire pour leur bienveillance et leur facilité dans le commerce de la vie. Se détachant par égoïsme de toute espèce d'affection, il fallait bien qu'ils fussent des hommes par quelque côté. Or ils l'étaient par leur serviabilité complaisante et empressée dans les difficultés et les chagrins médiocres. Rien ne devait avoir

plus de grâce que la douceur et l'aménité de leurs relations ; mais j'aurais préféré dans le danger le dévouement du Stoïcien avec ses dures apparences et sa rigide impassibilité. Cicéron, je n'en doute pas, avait plus de confiance dans le cœur chagrin mais ferme de Brutus ou dans l'austère fidélité de Caton, que dans l'amitié gracieuse et un peu banale d'Atticus. Les uns étaient bons pour l'instant des grandes afflictions ou du péril ; l'autre, pour ces doux rapports de tous les jours, dont l'honnête homme peut si difficilement se passer. On ne doit point s'étonner toutefois que l'égoïsme le plus froid et le plus raffiné, qui ait jamais paru, ait si fortement recommandé l'amitié. Lorsque le cœur manque, ne faut-il pas s'en donner au moins les apparences pour sentir que l'on vit encore ? et n'est-il pas doux de se tromper soi-même sur sa sécheresse et son atonie morale par un dévouement qui coûte peu, et par les vives et touchantes saillies d'une affection superficielle et de bon ton.*

La modération et l'amitié, voilà tout l'Épicurisme. Mais cette volupté si sereine et si pure est bien compromise, si l'on n'est pas à l'abri des craintes que nous inspirent la douleur, la mort, les dieux et les enfers. C'est à la sagesse de nous débarrasser de toutes ces terreurs frivoles et insensées.

Sans doute la nature elle-même nous apprend à craindre la douleur. Mais si les maux du corps sont terribles par eux-mêmes, ils le sont bien davantage par notre impatience à les endurer. Nous augmentons singulièrement nos souffrances en y pensant sans cesse et en nous y abandonnant. Aussi faut-il apprendre à détourner notre pensée des calamités présentes, et à la reporter sur le souvenir de nos plaisirs passés et sur l'espoir des voluptés à venir. Il faut nous dire d'ailleurs que si la douleur est longue, elle est

* Diog., X, §§. 118, 120, 148. — Plut., Qu'on ne peut vivre, etc., XX. — Luc., I, 39.

légère; et que si elle est excessive, elle est courte. Or une douleur qui dure a toujours pour le sage plus de moments de joie que de tristesse. C'est ainsi que nous voyons les longues maladies nous laisser plus de plaisirs que de souffrances dans la chair. Épicure va plus loin: selon lui, le sage sur le bûcher ou dans le taureau de Phalaris s'écriera en souriant: «ô Dieux! que c'est doux!»: parole qui serait d'un faste ridicule, même dans la bouche du plus déterminé stoïcien. Mais quels sages conseils il donne sur la conduite, qu'on doit tenir dans les douleurs inévitables! «Pendant mes maladies, écrivait-il, je ne parlais jamais à personne de ce que je souffrais dans mon misérable corps: je n'avais point avec ceux qui venaient me voir de ces sortes de conversation. Je ne les entretenais que de ce qui tient le premier rang dans la nature. Je m'attachais surtout à leur faire voir comment notre âme, sans être insensible aux commotions de la chair, pouvait cependant être exempte de trouble, et se maintenir dans la jouissance paisible du bien qui lui est propre. En appelant des médecins, je ne contribuais point par ma faiblesse à leur faire prendre des airs importants, comme si la vie, qu'ils tâchaient de me conserver, était pour moi un grand bien. En ce temps-là même, je vivais tranquille et heureux.»*

La crainte de la mort vient de notre folie et non de la nature. On s'imagine qu'on a encore du sentiment après la vie, et voilà ce qui rend la mort redoutable. Si l'on était bien convaincu que l'âme périt avec le corps, et que par conséquent on ne souffre pas plus après la mort, que l'on n'a souffert avant de vivre, on ne regarderait pas comme un mal effroyable, qu'un cadavre insensible fût dévoré par les bêtes ou par les vers: car on saurait qu'il ne peut y avoir de mal où il n'y a plus de sentiment. On ne se cha-

* Diog., X, §. 140. — Cic., Tusc., II, chap. 7, 10; Des Fins, II, 31. — M. Aurèle, chap. XVIII; Philosophie, §. 10.

grinerait plus de la pensée qu'on sera séparé de sa femme, de ses enfants, de ses amis et de tous les biens de la terre : car on saurait qu'on n'aura aucun regret de tout cela. Si donc l'on suppose l'âme mortelle comme elle l'est en effet, on verra que la mort n'est à craindre que pour l'une de ces deux causes : ou parce qu'elle est en elle même un mal, ou parce qu'elle est accompagnée d'atroces douleurs. Mais on doit espérer qu'il n'y aura point de douleur dans le dernier moment, ou que s'il y en a, elle portera avec elle sa consolation et son remède dans sa brièveté. Reste donc que la mort soit en elle-même un mal. Mais en quoi la mort pourrait elle nous toucher? Tant que nous sommes, elle n'est pas, et, lorsqu'elle est, nous ne sommes plus : elle n'importe donc ni aux vivants ni aux morts. Vivants, elle ne nous tient pas encore; morts, nous ne sommes rien. Il est encore plus insensé que lâche de craindre la mort. Mais, dit-on, c'est la crainte de la mort qui est un mal. — Oui, pour celui qui regarde comme un mal la mort elle-même. Car ce qui ne nous cause aucun mal par sa présence, ne peut nous causer aucune tristesse par son attente. Si donc il y a quelque mal dans l'attente de la mort, ce n'est point la faute de la mort, mais celle du mourant. La persuasion que la mort n'est rien est de la plus haute importance pour la tranquillité et le bonheur de l'homme. Car on peut toujours trouver un moyen de se mettre à l'abri des autres maux; mais à l'égard de la mort, nous autres hommes, nous habitons une ville toujours ouverte et sans murailles. Mais il n'y a plus aucun mal à craindre dans la vie pour celui qui sait qu'il n'y a point de mal dans la privation de la vie. Il a toujours un refuge contre les caprices et les cruautés de la fortune. Aussi comme on ne choisit pas le mets le plus abondant, mais celui qui flatte le plus, il ne faut point désirer la vie la plus longue, mais la plus douce. C'est une même science de savoir bien vivre et

bien mourir. On ne doit pas, sans doute, abandonner indiscrètement l'existence. Car il est ridicule de courir à la mort par dégoût de la vie, lorsque par sa manière de vivre on s'est rendu nécessaire de courir à la mort. Mais le comble du ridicule, c'est de désirer mourir, lorsque, par la crainte de la mort, on s'est fait une vie inquiète et insupportable. Cependant il peut arriver telle circonstance, où le sage soit forcé, non pas par sa faute, mais par celle des choses humaines, de chercher un asile dans le repos du néant.*

Nous n'avons plus à examiner que la crainte des dieux et de leur colère, soit dans cette vie, soit dans l'autre. Expliquant tout par les atômes et leur combinaison fortuite au sein du vide, Epicure aurait dû rejeter les dieux, et l'athéisme l'aurait conduit au but qu'il cherchait, c'est à dire, à ne pas s'inquiéter des puissances invisibles. Mais soit dissimulation, soit inconséquence, il accepte l'existence des dieux; il nie seulement leur action sur le monde. Il revient sans cesse sur cette pensée « qu'une nature bienheureuse, immortelle, incorruptible ne s'embarrasse de rien et ne tourmente pas les autres êtres; que la colère est indigne de sa grandeur, et qu'il ne convient pas à sa majesté de se laisser séduire par des prières et des présents; que l'impiété n'est pas de rejeter cette foule de divinités que le simple peuple adore, mais d'attribuer à ces êtres bienheureux les sentiments que leur prête le vulgaire. » Les dieux n'ont point fait le monde : quelle nécessité ou quelle fantaisie les aurait poussés, eux si longtemps tranquilles, à désirer une nouvelle vie? Ceux-là aiment à changer, qui se trouvent mal de leur état présent. Mais l'être auquel rien de fâcheux ne saurait arriver et qui jouissait d'une vie bienheureuse, a-t-il pu concevoir un si grand

* Diog., X, §§. 117, 124-127; 144-147. — Stobée, Flor., LII, 7; CVIII, 31, 33. — Cicéron, Tusc., I, 7, 8, 9, 10; Des Fins, I, 18. — Lucr., III, 872-991; 1036-1215. — Sén., Ép., 30, 77.

amour de la nouveauté? Sans doute l'existence des dieux était ensevelie dans les ténèbres et l'ennui, jusqu'au moment où a lui le jour de la naissance des choses! Et les dieux seraient sortis de leur inaltérable repos pour faire un monde aussi défectueux, où tout meurt, où rien ne naît que de la destruction d'une autre chose, et qui doit lui-même périr un jour, comme les faibles êtres qui s'agitent dans son sein.! Allez! croyez que l'être bienheureux se fatigue et s'essouffle à diriger la masse infinie des choses, à tenir d'une main puissante les rênes de l'immensité! Croyez qu'il s'occupe de nos affaires, et qu'il s'applique à foudroyer les méchants! Mais pourquoi le feu du ciel frappe-t-il aussi souvent l'innocent que le pervers? Pourquoi Jupiter lance-t-il son tonnerre ou sur la mer ou sur les lieux inhabités? Est-ce pour s'exercer le bras ou s'affermir la main? Combien de fois avons-nous vu la foudre briser les autels et les images des dieux? Se plaisent-ils à se dépouiller eux-mêmes de leurs propres honneurs? Ah! que de maux, que de larmes ils ont préparés à leurs descendants et à eux-mêmes, ceux qui ont placé sur nos têtes ces maîtres terribles et implacables! Voilà ce qu'il faut se dire, non du bout des lèvres, mais du fond du cœur; voilà ce dont il faut bien se pénétrer, si l'on veut dissiper cette crainte des dieux, qui trouble toute la vie et qui la couvre des sombres ténèbres de la mort et de l'enfer. Que sert-il de faire le brave et de mépriser la colère du ciel lorsqu'on est heureux, si, dans les moments où l'on aurait le plus besoin de courage, on mêle à des maux véritables toutes sortes de craintes chimériques, qui les redoublent et les agrandissent? Lorsque la tempête balaie sur les mers un général avec ses légions puissantes; lorsque la terre tremble et se dérobe sous les pieds des hommes, ne voit-on pas les mortels se prendre en mépris, se sentir l'âme et le corps contractés de terreur,

et demander tous tremblants la paix et la clémence des dieux. Lorsqu'on souffre ou qu'on vient d'éprouver de grandes pertes et des malheurs navrants, la hideuse superstition dresse de nouveau sa tête dans les âmes : on tombe à genoux près des autels; on fait des sacrifices; on prie humblement et avec terreur; et alors au lieu de ces bravades frivoles, qui ne venaient point d'un ferme jugement et de la sagesse, la peur nous arrache ces lâches paroles qui découvrent nos véritables pensées : le masque tombe et la superstition reste. La piété ne consiste pas à se tourner, la tête voilée, vers une statue de pierre, à s'approcher de tous les autels, à se prosterner la face contre terre, à tendre les mains devant les temples des dieux, à faire vœu sur vœu, et à baigner du sang des animaux le pavé des lieux saints : elle consiste plutôt à tout contempler d'une âme tranquille et pure, en n'attribuant aux êtres célestes aucune des passions qui troubleraient leur bienheureuse éternité.*

Que si l'on se persuade profondément que les dieux ne s'occupent pas de nous, il est impossible de croire encore aux enfers et à toutes ces imaginations effrayantes, que les poëtes ont chantées. D'ailleurs, la mortalité de l'âme doit nous rassurer contre les peines éternelles. L'âme n'est qu'un amas d'atômes extrêmement subtils qui ne peut se mouvoir, sentir, penser, agir sans le corps qui l'enveloppe. Aussitôt que la matière qui forme en quelque sorte son vêtement, vient à se dissoudre, l'âme elle-même se dissipe et perd à la fois le mouvement, le sentiment et la vie. Ce qui prouve qu'elle est corporelle, c'est qu'elle ressent toutes les affections du corps. Elle est malade quand il est malade; faible quand il est affaibli; saine et vigoureuse quand il est vigoureux

* Diog., X, §§. 76, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 115, 116, 123, 139, 143. — Plut. de Plac. Ph., I, chap. 7. — Luc., I, 55-62, 81-84, 105-112, 152-155; II, 1159-1172; III, 37-40, 50-58; V, 1193-1199, 1217-1239; VI, 49-54, 61-63, 386-404, 416-419.

et sain. Si les fumées du vin ont pénétré dans les veines, non-seulement les membres sont appesantis, la langue épaisse et lourde; mais encore la raison est avinée; elle délire, elle est furieuse. Pourquoi l'âme ne se possède-t-elle plus, quand le corps est frappé d'une attaque d'épilepsie comme d'un coup de foudre? Comment ne périrait-elle pas avec le corps, lorsqu'elle est malade et qu'elle souffre avec lui? N'a-t-elle pas eu un commencement, et n'est-ce pas une nécessité, que ce qui commence finisse? Or, il est évident qu'elle naît avec le corps, puisque nous les sentons grandir et vieillir ensemble. Car la pensée des enfants est aussi chancelante et débile que leurs membres. Quand le corps s'est fortifié, la raison est aussi plus ferme. Mais commence-t-il à s'ébranler sous les coups de l'âge, l'âme languit, et tout vient à défaillir, à manquer en même temps. Puisque l'âme est mortelle, que reste-t-il à craindre quand elle n'est plus? L'enfer n'existe que dans notre propre cœur. Ce Tityon, dont un vautour déchire éternellement la poitrine, c'est un cœur tourmenté des angoisses de l'amour. Ce Sisyphe, roulant au haut d'un mont un rocher qui retombe sans cesse, c'est l'ambition poursuivant un pouvoir, qui toujours lui échappe. Cerbère, les Furies, le Tartare, c'est une âme que bourrelle la conscience de ses crimes. Oublions les tourments et les joies d'une autre vie qui ne sera jamais, et que toute notre étude soit de bien vivre et de vivre heureux ici-bas, passant dans le plaisir et la tranquillité cette courte vie, placée entre deux infinis, celui du temps qui n'est plus et celui du temps qui n'est pas encore.*

«Voilà, s'écrie Épicure, ce que tous devraient méditer nuit et jour : que ni le jeune homme ne diffère de se livrer à la

* Diog., X, §§. 63-68. — Luc., III, 94-97, 116-144, 148-151, 184-188, 233-238, 435-457, 464-471, 474-490, 499-511, 997-1037. — Sén., Ep., 24. — Troy., act., II, v. 111 et suiv.

philosophie, ni le vieillard ne se lasse de la pratiquer. Jamais il n'est trop tard ni hors de saison de chercher la santé de l'âme. Dire qu'il n'est pas temps ou qu'il n'est plus temps de philosopher, c'est dire qu'il n'est pas temps ou qu'il n'est plus temps d'être heureux. Et vieillard et jeune homme doivent donc se livrer à la sagesse; celui-là pour rajeunir dans la vieillesse par la vertu; celui-ci pour être à la fois jeune et vieux par le mépris des craintes de l'avenir. Voulez-vous être libre, faites-vous l'esclave de la Sagesse.» C'est elle qui nous fait vivre véritablement. Un des plus grands fléaux de l'existence humaine est de se consumer en vains projets, qui se succèdent sans fin les uns aux autres : on ne vit pas; on fait des apprêts pour vivre. Et qu'y a-t-il de plus misérable que de commencer toujours à vivre et de ne vivre jamais? Quelle existence plus vide et plus agitée que de s'élancer toujours vers l'avenir, et de ne jamais s'attacher au présent? Cela vient de nos fausses opinions qui, changeant continuellement d'objet, ne nous permettent point de nous fixer à quelque chose et de rester chez nous. La prudence, en chassant l'opinion, nous montre des biens faciles à acquérir, et qui sont comme sous notre main. Elle seule nous apprend à vivre enfin en bornant tous nos vœux au présent. « Nous ne naissons qu'une fois, dit Épicure, il ne nous est point permis de voir deux fois la lumière : il faut donc que notre existence cesse un jour pour jamais. Puisque nous ne sommes pas maîtres de demain, saisissons-nous d'aujourd'hui. » Nous perdons presque tous notre vie en continuels ajournements; aussi trouve-t-on rarement un homme qui meure sans se plaindre. Pour jouir gaiement de demain, il faut que nous considérions chacun de nos jours comme le dernier, et que ceux qui nous viennent en surcroît nous paraissent autant de gagné. Celui qui ne sait point jouir du présent, et qui gémit quand arrive

sa dernière heure, est comme un mort qui se plaindrait qu'on l'enterre. Celui qui sait vivre sort content de la vie, comme un convive rassasié se retire d'un banquet sans accuser la parcimonie de son hôte.*

Pour bien apprécier l'Épicurisme et son action sur la société grecque, il faut mettre en relief le principe qui y domine sans y être nettement énoncé. Ce n'est point, quoi qu'en dise Épicure lui-même, le désir et l'amour du plaisir. Jamais morale ne fut moins voluptueuse et plus triste. Le vrai principe de l'Épicurisme, c'est l'apathie du corps et de l'âme, c'est le *Nihil admirari* d'Horace. *Nihil admirari*, ne se prendre à rien, ne s'éprendre de rien, se ramener tout en soi, se faire aussi petit que possible pour ne laisser aucune prise à la douleur, au chagrin et aux coups de la fortune ; voilà, ponr Épicure, la vraie sagesse et le seul moyen d'être heureux. Il pose d'abord, il est vrai, que la fin de nos actions est le plaisir. Mais bientôt, expliquant et restreignant son principe, il fait consister la suprême volupté dans l'absence de toute douleur physique et de toute inquiétude. Le plaisir que la souffrance pourrait suivre, ou qui ébranlerait la tranquillité de l'âme, n'est qu'une déception : *Nocet empta dolore voluptas.* Mais pour s'épargner le plus grand nombre possible de peines et de soucis, il faut se dégager de presque tout ce qui intéresse l'homme. Un père a des joies que n'a point celui qui ne l'est pas ; mais aussi que de tourments! Les plaisirs de la paternité ne valent pas ce qu'ils coûtent. Un ambitieux a de grandes voluptés sans doute ; mais que de fatigues, que d'inquiétudes et de mécomptes! Il vaut infiniment mieux se confiner dans une condition médiocre et se cacher dans son obscure félicité. Le plaisir n'y abonde pas, surtout le plaisir vif et pénétrant, qui semble enlever l'homme à lui-même ; mais la douleur

* Diog., X, §§. 127-129. Stob., Flor., XVI, 28, 20.—Luc., III, 970-973.

en est absente, et c'est là le plus grand des biens. Aussi voyez avec quel soin Épicure diminue notre vie pour assurer la félicité du peu qu'il nous en laisse. L'homme n'étendra pas ses pensées et ses vœux au delà de cette terre : le soin d'une autre vie gâte celle-ci. Mais la vie d'ici-bas est encore trop étendue pour que la douleur n'y trouve pas quelque accès. L'homme vit en soi-même, il vit dans sa femme, dans ses enfants, dans ses concitoyens, dans tous ses semblables : qu'il se contente de vivre en lui-même et pour lui-même. Est-ce assez retrancher de l'homme ? Non, car il vit encore dans son corps et dans son âme, qu'il ne vive plus que dans son corps et pour son corps. L'âme n'a besoin de vertu et de science qu'autant qu'il en faut pour assurer le bien-être de la chair et sa propre paix. Pourvu qu'elle soit assurée que le corps ne souffrira pas ou souffrira peu, c'est assez. La vie même du corps est trop active : il faut la diminuer et l'assoupir. Car c'est à force de nous travailler à augmenter notre bonheur, que nous le changeons en misère; tout homme qui ne voudrait que vivre vivrait heureux. Le dernier terme de cet anéantissement, qu'Épicure nomme sagesse et volupté, c'est de vivre chaque jour comme s'il était le dernier. Quel malheur que la philosophie ne puisse réduire tout l'être de l'homme à un point indivisible dans la durée et dans l'espace! Contentons-nous donc de vivre tout bonnement comme les bêtes, sans souci d'une autre vie ni du lendemain; ne contractons aucun des liens qui ne se rompent jamais sans déchirer le cœur; au lieu de multiplier et d'étendre notre être, de nous attacher à tout, de tenir à tout, d'être pour ainsi dire sensibles sur la surface de la terre entière, resserrons-nous, amoindrissons-nous, bornons la sphère de notre vie et de notre sensibilité, de peur que la douleur ne trouve par où nous atteindre : à ce prix, notre bonheur est assuré : car nous avons fermé à la

fortune toutes les voies par lesquelles elle pouvait arriver jusqu'à nous et attaquer notre tranquillité.

Rien n'était plus conforme à l'état de la Grèce que cet apathique égoïsme, morne et froid comme la vieillesse. La Grèce, en effet, après ce puissant effort qui avait subjugué l'Asie, s'était affaissée sur elle-même. Plus divisée que jamais, sans grande république qui entraînât les autres dans le cercle de son action et de son génie, affaiblie, impuissante, épuisée d'activité et d'héroïsme, fatiguée de gloire, elle languissait comme un vieillard qui n'a plus qu'à achever de mourir. Les esprits se ressentaient de cet accablement mortel de la patrie. Tous ceux qui conservaient encore assez de cœur pour ne pas servir comme mercenaires ou courtisans les rois d'Alexandrie et de Babylone, ou assez de sagesse pour ne pas se mêler aux agitations stériles qui continuaient à fatiguer leur pays, se réfugièrent dans une morne vertu ou dans les plaisirs du repos. Les âmes les plus hautes et les plus fortes embrassèrent le Stoïcisme et replièrent leur énergie en elles-mêmes. Les autres (et c'était le plus grand nombre) se laissèrent aller aux douceurs de l'Épicurisme, et s'assoupirent mollement sur l'oreiller de mort qu'il leur avait préparé. Voilà ce qui rendit la doctrine d'Épicure si contagieuse, qu'on put l'accuser d'avoir énervé et perdu par ses délices toute la société grecque.

Mais Chrysippe et tous ceux qui ont répété son accusation se sont trompés. L'Épicurisme ne corrompit et ne tua rien en Grèce, parce qu'il n'y avait plus rien à corrompre ni à tuer. Laissons donc là cette accusation banale de corruption, qu'on a indifféremment portée contre toutes les philosophies, et voyons les choses, s'il est possible, avec la pénétrante impartialité de l'histoire. D'un côté donc, l'Épicurisme, au lieu d'être la cause du dérèglement des mœurs, fut une réaction contre l'entraînement général au plaisir et au luxe;

et d'un autre côté, il précipita la ruine des préjugés superstitieux, qui survivaient à l'ancienne religion, et des préjugés nationaux, qui survivaient à la liberté et à la patrie: voilà son véritable rôle, le rôle que les circonstances mêmes lui imposèrent fatalement.

Dans les pays, où la vie politique est à peu près toute l'existence des citoyens, si elle vient à manquer ou même à s'affaiblir, il se produit nécessairement un grand renversement de la moralité. Les lettres et les arts ne suffisent pas pour remplir le vide que laisse l'inaction politique. Il faut tuer le temps; l'ardeur du plaisir succède à l'activité civile, et l'amour, cette passion des âmes désœuvrées, devient l'occupation principale des jeunes gens et même des hommes mûrs. C'est ce qui arriva dans la société grecque, si nous pouvons juger de cette société par les comédies de Plaute et de Térence. L'amour a envahi le théâtre, parce qu'il a envahi la vie humaine. Il n'est plus question que de fils de famille, qui perdent leur temps, leur fortune et leur âme avec des courtisanes, et qui trop souvent trouvent dans leurs pères des rivaux de débauche et de folie. D'un autre côté les conquêtes d'Alexandre, qui devaient avoir tant d'influence sur la civilisation générale du monde, avaient été funestes à la nation victorieuse. L'Asie exerçait sur tous les Grecs par ses trésors et par son luxe cet éblouissement et cette fascination, qui avaient saisi d'abord les compagnons du conquérant, Plutarque nous peint les Macédoniens après la bataille du Granique, comme des chiens ardents à la curée. Cette âpre convoitise attira de Grèce en Asie tous ceux qui se sentaient quelque talent et qui voulaient faire fortune : artistes, poëtes, savants, soldats, artisans de toute sorte se précipitèrent vers ce pays de la richesse. Quelles mœurs en rapportaient-ils à leur retour dans la patrie ? Le *soldat glorieux* appartient à cette époque, avec ce faste insolent et grossier, avec ces

prétentions et cette vanité stupide, qui le livraient en proie aux parasites et aux courtisanes. Qu'on juge des autres par celui-là. Les uns, avec moins de sottise et plus d'esprit, les autres, avec plus de savoir vivre et de politesse : tous devaient rapporter de leur séjour en Asie les passions et les habitudes que fait naître l'aspect d'une vie molle, fastueuse et magnifique. Que pouvait ajouter l'Épicurisme à la licence grecque, renforcée des vices importés de l'étranger. Loin de la favoriser, il l'eût plutôt arrêtée, si un peuple pouvait se retenir sur la pente de la décadence et de la corruption. Quoi de plus contraire aux passions factices et insatiables, que cette modération, que ce mépris de la richesse et du luxe, que cette frugalité presque outrée, que cette volupté triste et austère, qu'Épicure ne cessait de vanter comme le comble de la sagesse et du bonheur? D'autres ont pu combattre l'immoralité par des idées plus nobles et plus hautes; mais lui, croyant démêler que l'amour du bien-être est le principe de nos vœux et de nos actions, c'est au nom même de la volupté qu'il détournait l'homme des excès funestes et qu'il le rappelait à la simplicité des passions primitives et de la nature. Les poëtes comiques peuvent bien débiter ou railler, comme venant d'Épicure, les maximes les plus perverses et les plus dissolues, et par exemple faire dire à l'austère vieillard : «Posséder une jolie femme, être couché à côté d'elle et prendre deux flacons de vin de Lesbos, c'est ce que j'appelle la vraie sagesse et le souverain bien. Si tous les hommes menaient le même train de vie que moi, il n'y aurait ni fripon ni adultère. Mangeons, buvons et jouissons. Après la mort il n'y aura pas une seule anguille à savourer, et l'on ne fait plus de bons repas chez les morts.» Chrysippe même peut bien lui reprocher de faire d'Archestrate et de Philænis[1]

1. Archestrate, auteur d'ouvrages sur la gastronomie. Les livres de Philænis étaient du nombre de ceux qu'on ne nomme pas.

les suppots et les ministres de la sagesse. Sa doctrine n'en est pas moins une protestation contre les désordres et les folies, dont ses ennemis l'accusèrent injustement d'être le fauteur ou la cause. « Non, comme le dit Sénèque, ce n'est point par les conseils d'Épicure que les voluptueux s'adonnent à la débauche ; mais en proie aux vices les plus honteux, ils cachent leur luxure au sein de la philosophie et courent en foule où ils entendent louer le plaisir. Ils n'estiment point la volupté d'Épicure, parce qu'elle est sobre et sévère ; mais séduits par le nom, ils volent à son école, cherchant un beau voile à leurs passions désordonnées. C'est pourquoi je cite volontiers les belles paroles d'Épicure, afin de prouver à nos voluptueux, qu'en quelque école qu'ils se réfugient, il leur faut vivre partout honnêtement. Qu'ils se rendent donc aux jardins de ce philosophe, ils y verront écrit sur la porte : « Cher hôte, ici tu peux vivre heureux ; ici le souverain bien est la volupté. Tu trouveras dans cette demeure un maître hospitalier, humain et gracieux, qui te recevra avec du pain blanc et te servira abondamment de l'eau claire, en te disant : N'as-tu pas été bien traité ? Ces jardins ne sont pas faits pour irriter la faim, mais pour l'éteindre, pour accroître la soif par la boisson même, mais pour la guérir par un remède naturel et qui ne coûte rien. ¡Voilà l'espèce de volupté dans laquelle j'ai vécu, j'ai vieilli. » Si donc l'on pouvait faire un reproche à Épicure, ce ne serait point d'avoir trop excité les passions, mais d'en avoir trop vidé le cœur de l'homme pour n'y laisser à la place que le plus froid et le plus sénile égoïsme.*

Il est vrai que son athéisme paraît avoir renversé la dernière digue, que le désordre des mœurs eût pu trouver dans les idées religieuses. Mais que restait-il de l'ancienne religion ? Pouvait-elle être encore une règle de conduite et

* Ath., Banq., liv. VII et VIII.

de foi? L'incrédulité était partout en honneur dans les classes éclairées, mais une incrédulité superficielle et sans principe, qui n'excluait pas de fréquents retours à la superstition. On se moquait volontiers des dieux, et l'on faisait l'esprit fort. Mais lorsque venait le jour du malheur, ou que la mort était menaçante, trop souvent le masque tombait; et de ce héros d'impiété, il ne restait plus qu'un homme pusillanime, qu'un cœur agité des terreurs les plus superstitieuses ou des plus ridicules espérances. Les temples d'Esculape se remplissaient de malades, qui ne croyaient pourtant à aucun Dieu; les mourants, après avoir ri toute leur vie des enfers, essayaient de tromper leur vengeance par des offrandes et des expiations; les amants malheureux couraient demander à Vénus ou à Isis des philtres et des enchantements : il n'y avait pas de charlatanisme indigène ou exotique, qui ne battît monnaie avec la superstition des Grecs incrédules. Épicure essaya par sa physique toute matérialiste de dissiper les vains fantômes, qui troublaient encore la vie humaine, et qui profitaient moins aux mœurs qu'à la fourbe et à l'imposture. Mieux valait un athéisme ferme et intrépide, qu'une sotte incrédulité de parade! L'enthousiasme des Épicuriens pour leur maître, leur foi ardente dans ses dogmes physiques, leur zèle acharné et presque fanatique contre les dieux, leur incroyable amour pour le néant, et leur joie triomphante de se sentir enfin délivrés de la providence et de l'immortalité: tout nous prouve, avec quelle force les préjugés superstitieux peuvent subsister dans la ruine de toute croyance, et de quel poids ils obsédaient encore les esprits cultivés. «Souviens-toi, disait Métrodore, souviens-toi, ô Ménestrate, puisque tu es mortel et que tu n'as reçu en partage qu'une vie bornée, de t'élever par la pensée, jusqu'à ce que tu comprennes le passé et l'avenir, en contemplant l'éternité et l'infinité des choses.» Et pourquoi? C'est que dans cette éternité et cette infinité

des choses les dieux s'évanouissent comme des ombres, et laissent enfin respirer le cœur tremblant des mortels.*

L'Épicurisme joua le même rôle dans l'ordre politique que dans l'ordre religieux. La liberté, la vertu républicaine, la vieille cité grecque n'existaient plus que de nom; mais elles se survivaient à elles-mêmes dans les préjugés qu'elles avaient enfantés. L'Épicurisme n'aida à détruire que ces préjugés. L'esprit de cité était un esprit de séparation, et nous le voyons si vivace, qu'il résiste aux tentatives de fédération des Achéens et aux essais d'unité des rois de Macédoine, jusqu'à ce qu'il jette sous le joug de Rome la Grèce battant des mains et affolée d'une ombre de liberté. Les Épicuriens ne se firent pas d'illusion sur ces dernières convulsions de mœurs et d'idées qui se mouraient. Toute leur politique était de se tenir à l'écart et de vivre chacun pour soi. « Ne nous occupons pas, disait Métrodore, de sauver la Grèce ni de mériter des couronnes civiques. La seule couronne désirable est celle de la sagesse. Mais faisons belle chose sur belle chose, en ne tenant plus à cette vie terrestre que par le corps et en nous plongeant dans les divines orgies[1] d'Épicure. » Si les Épicuriens écrivaient sur la royauté, c'était pour dissuader de fréquenter les rois; s'ils écrivaient sur le gouvernement, c'était pour en détourner les esprits; s'ils écrivaient sur l'éloquence, c'était pour la tourner en ridicule. Ils poursuivaient les idées et les habitudes politiques jusque dans la gloire du passé. Ravalant les grands hommes des beaux jours de la Grèce au niveau des aventuriers de ses derniers temps, leur injuste censure n'épargnait aucun

* S[t] Clém. Stromates, liv. V, chap. 14. — Voyez le début des chants, I, III, V et VI de Lucrèce.

1. Il ne s'agit pas, bien entendu, de ce que nous appelons en français orgies, mais de quelque chose d'analogue aux cérémonies et à l'initiation des mystères. L'Épicurisme, excitant presque l'enthousiasme d'une religion, est un des faits les plus singuliers de l'histoire morale.

nom illustre. Ils accordaient bien qu'il y avait quelque chose dans Épaminondas, mais ils le traitaient d'entrailles de fer et demandaient ironiquement, quelle démangeaison le poussait à courir le Péloponnèse au cœur de l'hiver, au lieu de se tenir tranquillement chez lui, un bonnet bien chaud sur la tête. Quel cas, en effet, des esprits droits pouvaient-ils encore faire des hommes de guerre? Ce n'étaient plus des citoyens armés pour la défense des lois et de la liberté; c'étaient des soldats ou des mercenaires qui vendaient leur sang à tant par jour, et dont le poëte comique compare la sottise à celle de ces animaux qu'on engraisse avec soin pour les sacrifices. Les plus honorables, ceux qui ont laissé un nom dans l'histoire, comme Aratus et Philopémène, ne sont que des aventuriers dont l'activité inquiète et stérile paraissait une fureur surannée à Épicure et aux hommes raisonnables. Mais ce qui excitait surtout la risée des Épicuriens, c'étaient les philosophes qui avaient fait la théorie de la république et des lois. «Certains sages, disaient-ils, se sont avisés, par excès de faste et d'orgueil, de vouloir faire les petits Lycurgues et les petits Solons, prétendant régenter les États selon les lois de la raison et de la vertu. L'homme de sens doit rire de ces Lycurgues, de ces Solons et de tant d'autres, à gorge déployée.» La Grèce en était à se moquer d'elle-même et de sa gloire, et les derniers restes de cet esprit civique et public qu'Aristote se plaignait déjà de voir s'affaiblir, disparaissaient de jour en jour. Mais aussi les passions et les idées politiques entraînaient dans leur chute les tristes préjugés de race et de condition. Loin d'avoir de ces dédains exclusifs, qui perdirent à la fin presque toute la race citoyenne des cités grecques, l'homme politique doit, selon Épicure, mêler à sa nation tous les étrangers qu'il peut y faire entrer sans danger. Quant aux autres, il ne les tient ni pour ennemis ni pour étrangers à sa race. Que devient alors la distinction

des Grecs et des barbares et cette haine nationale, cette hostilité, que Platon regarde encore comme naturelle? La paix et la bienveillance doivent s'étendre à tous les êtres qui, possédant la raison, peuvent faire entre eux des conventions et des pactes; et, comme le disait Hermarchus, disciple et ami d'Épicure, s'il pouvait y avoir des contrats entre nous et les animaux, comme il s'en fait entre les hommes, de manière que les parties contractantes s'engageassent à ne point se nuire, à ne point se tuer mutuellement, il serait beau que la justice s'étendît jusque là. Épicure pensait sur l'esclave comme sur l'étranger. Non-seulement le sage traitera ses esclaves avec douceur; non-seulement il ne châtiera qu'avec peine et à regret ceux qui sont difficiles à manier; non-seulement plein de pitié pour leur condition, il sera toujours prêt à leur pardonner, surtout s'ils ne sont pas d'un mauvais naturel : mais encore il les appellera ses amis, il les traitera comme des amis et, s'il en rencontre qui soient nés pour la sagesse, il les instruira et trouvera doux de philosopher avec eux, comme Épicure philosophait avec Mus, son esclave et son ami. Il y a ici un remarquable progrès dans les mœurs et dans la sociabilité grecque. Aristote, qui veut qu'on traite l'esclave avec plus d'indulgence que les enfants, ne voit pourtant en lui qu'un outil animé. Platon, qui veut bien accorder que les esclaves sont des hommes, les craint et se défie d'eux : il faut toujour les tenir à distance, et le philosophe ne comprend point ces gens débonnaires qui, au lieu de conserver toujours le ton raide et fier du commandement, ont la sottise de se familiariser avec leur serviteurs. Épicure, selon une belle parole que lui prête Sénèque, veut que l'on regarde l'esclave comme un ami d'une humble condition : c'est par cette indulgence, c'est par une bienveillance réciproque que la possession de l'esclave, selon le mot de Métrodore, cessera d'être une possession incommode. Ainsi

s'en allait en poussière le vieux monde de la violence, de la guerre et de la haine, avec ses étroits et rudes préjugés.*

PYRRHON. — Le scepticisme de Pyrrhon aboutissait aux mêmes résultats que le dogmatisme d'Épicure. Quel était le dernier mot de Pyrrhon ? Dans la science, l'incertitude et le doute ; dans la morale et la politique, l'indifférence. La fin de la vie c'est donc la tranquillité du cœur, le détachement et le mépris de toutes choses, l'impassibilité ou l'ataraxie qui suit le doute ou la suspension du jugement, comme l'ombre suit le corps. «Oui, s'écrie Timon, il faut s'élever au-dessus des fastueuses et frivoles opinions des sophistes et du vulgaire, s'affranchir des erreurs et des illusions et se former par là un système d'indifférence si parfait, qu'on ne se soucie plus de savoir ce que font et disent les hommes, ni même en quel climat est la Grèce.» Mais Pyrrhon exprime peut-être plus fortement qu'Épicure la fatigue et l'épuisement de la Grèce. Épicure croit au bonheur, dont il pense avoir découvert le chemin simple et facile ; il s'indigne contre la folie des hommes, qui se donnent tant de peine à se rendre malheureux ; il voudrait les arracher à leurs erreurs et à leurs misères, et pour cela il attaque avec autant de hardiesse que de persévérance les opinions établies. Pyrrhon n'est point agressif ; il est sans espoir comme sans illusion. Grave, triste, découragé, il n'exprime que l'abattement des esprits et des cœurs. Il y a des époques de l'histoire, où le scepticisme est une terrible machine de guerre contre des institutions ou des croyances qui nous pèsent et qui nous indignent en nous opprimant. Rien de semblable dans Pyrrhon : il se tient à ce qui existe à défaut de la vérité et du bien, et s'il détruit, c'est à son insu et contre ses intentions. Il ne s'aperçoit pas que les coups qu'il porte aux idées, retombent

* Diog., X, §§. 118, 154. — Plut. contre Col., chap, 15, 16. — Porph. de l'abst., I, chap. 12. — Sén., Ep., 107.

de tout leur poids sur les lois et les coutumes qu'il voudrait conserver et dans lesquelles il met le peu d'espoir qui lui reste. Je crois retrouver en lui la stupeur et la tristesse des hommes de ce temps, si fertile en grandes et subites révolutions[1]. Qu'on pense aux ruines que la Grèce d'alors étalait et qui devaient parler plus éloquemment aux esprits que l'insuffisance des systèmes et les débris de la pensée. Sparte avait accablé Athènes; Thèbes avait accablé Sparte; la Macédoine les avait achevées toutes les trois et était allée s'ensevelir dans son triomphe en Asie. L'empire d'Alexandre s'était déchiré de toutes parts, et ses généraux, après avoir brillé et fait du bruit quelque temps, tombaient tous les uns après les autres. Jamais on n'avait vu si grandement étalé le néant de l'homme. Voilà ce qui dictait à Ménandre ces vers si tristes: « Veux-tu connaître qui tu es, jette les yeux sur les tombeaux qui bordent le chemin. Là sont les os et la cendre légère des rois, des tyrans, des sages et de tous ces hommes, qu'enflait l'orgueil de leur noblesse, de leur fortune, de leur réputation ou de leur beauté. Voilà le dernier terme où aboutissent tous les mortels. En voyant cela, tu connaîtras ce que tu es. » Les générations des hommes, répétait souvent Pyrrhon, sont comme les feuilles éphémères des bois.... Qui sait si cette vie n'est pas une mort, et si la mort n'est pas une vie? Un homme se tourmente et s'indigne de mourir; ne serait-il pas plus sage de se dire à soi-même ce qu'Homère disait à un de ses héros: « Ainsi tu meurs, mais pourquoi verser des larmes inutiles? Patrocle, cet homme vaillant, si fort au-dessus de toi, a bien cessé de vivre. » *

Pyrrhon ne devait pas être plus curieux de révolutions et de nouveautés que la plupart de ses contemporains. Suivre

1. Voyez à la fin du discours d'Eschyne contre Démosthène, le beau morceau sur la révolution qui avait tout changé en Europe et en Asie. L'éloquence d'Eschyne, aurait-elle pu peindre et égaler les désastres qui suivirent la mort d'Alexandre?

* Diog., IX, ch. II, §§. 61, 65, 66, 67, 71, 73, 107.—Ménandre, Com. Fragm.

la coutume, se perdre modestement dans la foule, faire ce que font habituellement les hommes, mais avec d'autres dispositions de cœur, sans s'éprendre de rien, sans s'attacher à rien: voilà le comble de la sagesse. Non, le sage ne va pas comme ces fous de cyniques, se travailler par ses paroles et ses actions à contredire, à railler, à réformer et à redresser la vie humaine. Et cependant Pyrrhon, lui, le grand-prêtre d'Élis, lui qui n'aspirait qu'à tout maintenir, détruisait peut-être plus efficacement qu'Épicure les croyances religieuses et politiques, en les examinant avec une logique trop pénétrante. Quoi de plus mortel pour des institutions que le manque de foi? Quoi de plus mortel pour la foi, que cette contrariété de lois et de coutumes qui toutes se disent les meilleures et qui paraissent n'avoir d'autres titres à l'existence que leur existence même? Pyrrhon est bien encore de son temps par ce côté. Les guerres d'Alexandre et de ses successeurs firent sortir de leur pays un grand nombre de Grecs et les mirent en présence de mœurs et d'idées nouvelles. Quel que fût leur orgueilleux entêtement pour leurs habitudes nationales, il était impossible qu'un pareil spectacle ne détruisît pas ce qu'il y avait encore d'âpre et d'exclusif dans leurs préventions pour leur patrie: l'esprit de la nation n'en fut pas moins altéré que son caractère. Le Grec, tout en n'admirant que soi, devint cosmopolite ou plutôt étranger à tous les pays. Le scepticisme sérieux de Pyrrhon, comme les jeux dialectiques d'Arcésilas et de Carnéade, en froissant sans cesse les idées contre les idées, les lois contre les lois, les coutumes contre les coutumes et les religions contre les religions, représenta et accrut cette indifférence nationale, que ne devait pas guérir la manie de l'érudition. La place était donc vacante et prête de tout côté pour des idées nouvelles.*

* Diog., X, ch. II, §§. 74-106. — Sext., Hyp., I, ch. 8; II, 11, 12; III, 1.

ANTÉCÉDENTS DE ZÉNON : Antisthène ; école cynique. — Nous les voyons déjà poindre dans les négations hardies des Cyniques. Antisthène mettait le souverain bien dans la vertu ; rien n'est bien que l'honnête, rien n'est mal, que le malhonnête ; tout le reste est indifférent. De là un système de vie éminemment simple. On doit tenir pour étranger à la vraie nature de l'homme tout ce qui est étranger à la vertu, et par conséquent suivre la vertu ou la nature sans s'inquiéter du reste. Que faut-il pour être heureux ? Une âme comme celle de Socrate. Ce qui nous perd, c'est le besoin de paraître, ou le faste, né de la vanité de l'opinion. Le plaisir n'est qu'un prestige ou plutôt n'est rien, puisque les plaisirs les plus grands sont ceux du corps, et que les plaisirs des malades en convalescence sont plus vifs que ceux des hommes en bonne santé. Cependant on vante le plaisir comme le plus grand des biens; on va jusqu'à le diviniser. N'a-t-on pas fait une déesse de Vénus, qui a perdu tant d'hommes et de femmes d'un beau naturel ? Ceux qui succombent à l'amour ne l'adorent-ils pas comme un dieu, lorsqu'il n'est qu'un défaut et qu'une maladie de la nature ? Quant aux richesses, elles n'ont point par elles-mêmes de valeur. Sans amis, disait Antisthène, le festin manque de charmes; sans la vertu, la fortune ne saurait nous rendre heureux... « Je pense, ô mes amis, lui fait dire Xénophon, que la richesse et la pauvreté ne résident point dans nos maisons, mais dans nos âmes. Combien je vois de particuliers, qui, possédant des biens immenses, se trouvent si pauvres que pour en acquérir encore, ils endurent tous les travaux et bravent tous les dangers. La soif des richesses est telle dans certains rois qu'ils commettent des crimes dont rougiraient les gens les plus pauvres. L'indigence, il est vrai, conduit à voler, à percer les murailles, à s'approprier l'esclave d'autrui; mais il y a des rois qui pour s'enrichir, ruinent des familles, égorgent des

milliers d'hommes et réduisent en esclavage des cités entières; que je les plains de la cruelle maladie qui les travaille! Ne ressemblent-ils pas à un homme qui, assis à une table couverte de mets, mangerait toujours sans jamais se rassasier? ... Moi, qui n'ai pas même autant de terre qu'il en faudrait à Autolicus pour se frotter le corps avant la lutte, je possède des biens si considérables que j'ai peine moi-même à m'en rendre compte. Ne recherchant que le nécessaire, je me trouve toujours du superflu. Qu'on m'enlève ce que j'ai, la plus misérable occupation me mettra toujours à même de suffire à mes besoins : simple dans ma vie, modéré dans mes désirs, je ne convoite jamais ce qui appartient à mes semblables. Peut-on rien posséder de plus doux, que cette liberté et ce loisir qui me permettent à chaque instant de voir et d'entendre ce qui mérite le plus d'être vu et entendu, et, par une faveur dont je sens tout le prix, de passer des journées entières avec Socrate? » Antisthène avait le même mépris et la même défiance pour tout ce que les hommes louent et espèrent, blâment et redoutent. Un jour que la foule l'applaudissait, il se demandait à lui-même: Malheureux, quel mal ai-je pu commettre? Il était donc porté à placer la vertu surtout dans les abstinences et les privations. Il estimait par-dessus tout le travail et la patience, et prouvait que ce sont des biens par l'exemple d'Hercule et de Cyrus, l'un, Grec, et l'autre, barbare. Il n'y a selon lui de noble et de libre que les hommes vertueux. L'obscurité de la naissance, comme le travail, est moins un mal qu'un bien, puisqu'elle nous force à de nobles efforts. De plus, comme les barbares peuvent être vertueux aussi bien que les Grecs, il ne concevait pas qu'on se glorifiât d'être Athénien ou Spartiate. A ceux qui se vantaient d'être autochtones et d'être nés dans l'Attique, il répondait que la qualité de naturels du pays leur était commune avec les limaçons et les saute-

relles[1]. Quel déshonneur et quel mal y a-t-il donc à n'être point Grec de naissance? La mère des dieux, Cybèle, n'est-elle pas originaire de Phrygie? A ces négations Antisthène ajoutait quelques maximes positives qui trahissent déjà le sentiment de l'humanité. Tous les hommes vertueux sont naturellement amis les uns des autres, et l'on doit faire plus de cas d'un homme juste que d'un concitoyen ou d'un parent. Le sage enfin sait faire part de ses biens à ses amis: « Je possède, disait Antisthène, des richesses, qui remplissent l'homme de générosité. Socrate, de qui je les tiens, ne calculait et ne pesait jamais avec moi : il me donnait et me laissait prendre tout ce que je pouvais emporter. Je fais maintenant comme lui : loin de cacher mon opulence, je me plais à l'étaler aux yeux de mes amis et à partager avec tous ceux qui le désirent les richesses de mon âme. »

Antisthène, malgré ce qu'il y a de dur et d'étroit dans ses idées, touchait déjà au Stoïcisme, et, par la vertu seul du principe de l'honnête, il était plus près qu'Aristote et que Platon de la morale universelle. Il y avait même dans l'austère disciple de Socrate un germe précieux et fécond, que les Stoïciens peut-être n'ont pas assez cultivé: c'est l'idée de la vertu sanctifiante du travail et de la peine. Quel enseignement pour une société, dont la constitution économique reposait toute sur l'esclavage, que cette réhabilitation du travail au nom même de la vertu et de la vérité !

1. Antisthène était un *nothos*, c'est-à-dire, un de ceux que la loi non-seulement excluait du rang de citoyens, mais qu'elle qualifiait de bâtards, parce qu'ils étaient nés d'un père athénien et d'une mère étrangère, ou réciproquement d'une Athénienne et d'un étranger. Comme il s'était vaillamment conduit au combat de Tanagre, « un homme si brave ne pouvait certainement naître de deux Athéniens, » disait Socrate probablement à l'un de ces imbéciles, qui méprisait les *nothi*. Euripide répète aussi à plusieurs reprises dans ses tragédies, qu'il n'y a point de différence entre un *nothos* et un homme de bonne et légitime naissance. « Dans un *nothos*, le nom seul est méprisable; mais la nature est égale à celle des autres. » Cette condition inférieure de *nothos* n'a pas été sans influence sur les idées d'Antisthène.

Quel renversement des vaines distinctions et des sots préjugés de l'orgueil, si les hommes qui peinent et qui souffrent, si les esclaves, les indigents et les infirmes ne méritent pas moins de considération que les heureux, parce que, moralement, il vaut mieux souffrir que jouir, lorsqu'on sait faire usage de la souffrance ! Quelle consolation surtout et quelle force pour les âmes généreuses, si, comme le disait magnifiquement Eschyle, Jupiter a mis dans la douleur une instruction souveraine, parce qu'en distillant goutte à goutte et silencieusement sur le cœur des mortels, elle les forme malgré eux à la modération et à la sagesse ! *

Mais Antisthène, dont les idées paraissent sortir autant d'une humeur chagrine et sophistique que d'une raison éclairée, n'a jamais su développer ses vues les plus heureuses. Il ne paraît pas qu'il ait défini l'honnête autrement que par des négations, et sa doctrine de l'indifférent aboutit rapidement dans ses disciples à ces conséquences étranges qui ont mérité le nom de Cynisme. Diogène, Cratès, Ménédème, Monime et Ménippe, mettant la vertu dans je ne sais quelle liberté intérieure, qu'ils appelaient force d'âme, et qui n'est au fond que l'impudence et le mépris de toutes les obligations sociales, tenaient pour indifférent tout ce qui n'est pas cette liberté même. Leur science et leur vertu consistaient à vivre au rebours des autres hommes, et je ne connais pas de plus vive image du Cynisme, que Diogène roulant son tonneau par toute la ville de Corinthe, tandis que les citoyens s'empressaient pour la défense de la patrie, ou bien entrant au théâtre, quand tout le monde en sortait, et répondant à ceux qui lui demandaient ce que signifiait cette folie : «N'est-ce pas ce que je fais tous les jours ?» Les vrais Cyniques foulaient aux pieds tout devoir, toute affection, toute gêne et

* Diog., VI, chap. 1, §§. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 10, 11, 12, 13. — Xén., Banq., chap. 4. — Esch., Agam., 176 et suiv.

toute bienséance, et c'est ce qu'ils appelaient opposer la force d'âme à la fortune, la nature à la loi et la prudence à l'opinion. Il faut vivre selon la nature. Or, elle ne nous a faits ni si sensibles, ni si mous, ni si nécessiteux que nous le sommes dans la société : témoin les animaux, que sans doute elle n'a pas plus favorablement traités que l'être raisonnable. On doit donc s'endurcir le corps et l'âme, si l'on veut revenir à la nature. Cratès se couvrait l'hiver d'un épais manteau, et l'été, d'un simple haillon. Qu'avons-nous besoin de maisons ? Diogène logeait dans un tonneau, et Cratès couchait en plein air, sa femme Hypparchie à ses côtés. Les Cyniques ne s'inquiétaient pas davantage de leur nourriture : ils la mendiaient, et leur boisson était toute prête dans l'eau des fontaines. C'était une de leurs opinions favorites, que la vertu ne peut trouver de place dans une ville ou une maison opulente, et que la pauvreté est la meilleure maîtresse de philosophie. Car l'argent est la métropole de tous les maux, et c'est pour l'argent qu'on a des procès et qu'on se bat. « Heureuse la ville qui se nomme Péra ou la Besace, disait Cratès. Elle produit du thym, de l'ail, des figues et du pain, tous biens pour lesquels ses habitants ne sont jamais en guerre les uns avec les autres. On n'y prend les armes ni par convoitise pour l'argent, ni par ambition d'un vain nom. » L'habitant de Péra méprise les titres de noblesse, les honneurs et la gloire : ce sont des voiles et des ornements pour le vice. Il méprise encore plus la puissance ; elle n'est que la gêne de la liberté. On doit s'appliquer à la philosophie, disait Cratès, jusqu'à ce qu'on ait appris, que les généraux et les rois ne sont que des conducteurs d'ânes. Puissance, honneurs, noblesse, gloire, propriété, famille, patrie, il faut savoir se passer de tout cela sans peine et de gaieté de cœur.*

* Diog., liv. VI, 2, §§. 23, 34, 38, 44, 71, 72 ; chap. 5, §§. 85, 87, 90, 92 ; chap. 7, §. 97 ; chap. 9, §§. 104, 105.

Les Cyniques prétendaient guérir la folie des hommes par une folie plus grande. Ils attaquaient les préjugés avec audace, et ils étaient dominés par le plus funeste de tous, c'est que tout est préjugé! La famille, préjugé! pourquoi les femmes ne seraient-elles pas communes ainsi que les enfants? Voit-on que les animaux contractent des mariages? La patrie, préjugé! L'homme n'est-il pas citoyen du monde? Cratès disait insolemment que sa patrie était le mépris de l'opinion, et qu'il était concitoyen de Diogène. La prévoyance, la pudeur, les bienséances et les obligations sociales, autant de préjugés! Tout n'est qu'opinion, faste, vanité, fumée. Savoir tout mépriser et se passer de tout, voilà la souveraine perfection et le suprême bonheur. Aussi Diogène disait il que « toutes les imprécations, qu'on lit dans les poëtes tragiques, étaient tombées sur sa tête, qu'il n'avait droit de cité nulle part, qu'il ne possédait point de maison, qu'il était exilé, pauvre, vagabond, vivant au jour le jour, et qu'il n'en était pas moins heureux et content! » Le résumé de la philosophie Cynique était de ne rien faire ni désirer de ce que font et désirent les hommes : « Il faut louer, disait Diogène, ceux qui devant se marier ne se marient pas; ceux qui devant s'embarquer ne s'embarquent pas; ceux qui devant s'occuper des affaires publiques, ne s'en occupent pas; ceux enfin qui, pouvant vivre dans les palais des rois et des grands n'y vivent pas. » Je sais que, de l'aveu même des Cyniques, ils demandaient beaucoup pour obtenir quelque chose, et qu'ils imitaient les chefs de chœur qui forcent légèrement le ton pour mieux le donner aux choristes. Je sais qu'ils pouvaient cacher un grand fonds d'humanité sous ce mépris excessif des choses humaines, et qu'ils avaient le mérite d'adresser leurs enseignements à tous sans exception, aux pauvres aussi bien qu'aux riches, aux personnes réputées infâmes, aussi bien qu'aux plus

honorables, aux esclaves aussi bien qu'aux hommes libres, parce qu'ils se regardaient comme les maîtres publics du genre humain. Je sais enfin qu'ils eurent toujours de la prédilection pour le petit peuple ; que même plusieurs d'entre eux, comme Monime et Ménippe, avaient été admis dans la secte et parmi ses principaux représentants, bien que nés dans la servitude ; et que Lucien n'a pas sans doute tout inventé dans ce dialogue où il nous montre le Cynisme comme le refuge des esclaves fugitifs. Mais si tout cela peut excuser un peu leurs exagérations et leurs égarements, il n'en reste pas moins que leurs doctrines étaient toutes négatives, et que la morale ne saurait être une série de négations, couronnée par l'impudence. *

STOÏCISME[1].—Il était réservé aux Stoïciens de ramener au bon sens et de développer le principe du Cynisme. Ils admirent, comme Antisthène et Diogène, qu'il n'y a de bien

* Diog., liv. VI, chap. 2, §§. 29, 35, 38, 58, 63, 64, 69, 72; chap. 3, §. 83; chap. 5, §. 93.

1. Quelque opinion qu'on ait sur la valeur philosophique du Stoïcisme, on ne peut nier qu'il ne soit historiquement la doctrine la plus considérable de l'antiquité. Mais l'historien qui a quelque conscience se trouve dans un embarras non médiocre. Lorsqu'il parle de Platon et d'Aristote, il a leurs œuvres pour preuves de ses assertions. Lorsqu'il parle d'Épicure, outre Lucrèce et les épîtres d'Horace, il a plusieurs lettres d'Épicure et une sorte de catéchisme fait par le philosophe lui-même *(les opinions fondamentales et maîtresses)* que Diogène, grand admirateur d'Épicure, nous a conservés textuellement. Pour le Stoïcisme, rien ou peu s'en faut : l'hymne de Cléanthe à Jupiter, plus quelques vers du même philosophe; plus un morceau d'Antipater de Tarse, sur le mariage; plus une discussion de casuistique entre Antipater et Diogène; plus un long morceau d'Athénodore, stoïcien de l'époque d'Auguste. Cicéron est hostile et ne veut pas comprendre. Même remarque pour Plutarque. Sénèque, Épictète, M. Aurèle et Musonius Rufus (ce dernier connu seulement par quelques fragments assez considérables que Stobée nous a conservés), appartiennent à une époque, où certaines personnes veulent à toute force voir une influence du christianisme alors bien peu connu et bien peu répandu, et une transformation essentielle du Stoïcisme, quoiqu'il n'ait jamais varié sur les doctrines de quelque importance. Restent Stobée et Diogène, dont on ne récuse pas l'autorité, quoique postérieurs au christianisme, parce qu'ils ne nous ont conservé que des classifications et des formules, par elles-mêmes

que l'honnête, et de mal que le honteux. Quant aux choses qui, selon l'usage qu'on en fait, peuvent être utiles ou nuisibles, glorieuses ou infâmes; qui ne nous rendent nécessairement ni meilleurs ni pires; qui peuvent échoir aussi bien aux gens les plus pervers qu'aux plus vertueux; qui enfin dépendent non de nous, mais du hasard et des hommes: Zénon et ses disciples les considéraient comme indifférentes. «Même, ajoutait Posidonius, les avantages de la fortune qui, loin de nous inspirer de la grandeur d'âme, de la confiance et de la vertu, ne produisent en nous que l'insolence, l'orgueil, la bassesse et la servilité, doivent être tenus plutôt pour des maux que pour des biens : non qu'ils soient des maux en eux-mêmes, mais parce qu'ils deviennent pour nous des occasions et des tentations de mal faire.» *

C'est là l'esprit même du Cynisme; voici en quoi Zénon se sépare de Diogène. Ce qui n'est ni bon ni mauvais peut être conforme ou contraire à notre constitution, aider ou

insignifiantes et mortes. Forcé par la position qu'ont faite à l'historien des préjugés qui n'ont de fondement qu'un mot de Saint-Jérôme et les lettres apocryphes et absurdes de Saint-Paul et de Sénèque, j'ai dû prendre pour base de mon travail les cahiers inintelligents et presque inintelligibles, copiés par Diogène et Stobée; j'ai essayé de les comprendre à l'aide des nombreuses bribes de Stoïcisme qu'on rencontre çà et là dans Plutarque, dans Cicéron, dans Sénèque, dans Épictète, dans Aulu-Gelle et autres, et qui sont données comme appartenant aux Stoïciens de la première époque, de Zénon à Posidonius et à Athénodore. Voilà pour les principes. Quant à certaines conséquences, seulement indiquées par mes deux compilateurs, je ne me fais aucun scrupule de les développer à l'aide d'Épictète, de Sénèque et de M. Aurèle. C'est une grossière infidélité que de ne pas oser, par excès d'exactitude chronologique, rendre quelque vie à une doctrine qui avait revêtu toutes les formes et qui sans doute s'adressait à l'imagination et au cœur de l'homme, puisqu'elle a duré si longtemps. J'espère que la critique la plus scrupuleuse et la plus exigeante ne touvera point que ce soit manquer aux règles de la méthode historique, que de me servir des Stoïciens de l'Empire, qui sans doute devaient savoir mieux que nous ce qu'avaient dit Zénon, Cléanthe et Chrysippe, qu'ils avouaient pour leurs maitres.

* Plut. contre les Stoïc., ch. 30, 31. — Stob., II, chap. 7. — Diog., VII, 1, §§. 103, 105. — Sext., Hyp., III, 20. — Sén., Ep., 87.

gêner nos facultés dans leur développement naturel, et par conséquent mériter plus ou moins d'être recherché ou évité. Le génie, la mémoire, la connaissance des arts et des lettres valent mieux que l'ignorance ou la stupidité. La santé, l'intégrité des organes, la beauté et la force sont préférables à la maladie, à la mutilation, à la laideur et à la faiblesse. Qui doute que l'aisance soit plus à désirer que la pauvreté, la réputation que l'opprobre, la liberté que la servitude? Parmi les choses préférables, les unes ont beaucoup de prix, et les autres très-peu. Ainsi la santé a naturellement une très-grande valeur, tandis que la réputation, si l'on fait abstraction des avantages qui en résultent, ne vaudrait seulement pas qu'on remuât le doigt pour l'acquérir. De même parmi les choses à rejeter et qui excitent naturellement l'aversion, il y en a qui méritent qu'on les évite de tout son pouvoir, et d'autres qu'il faut supporter volontiers. Le sage se souciera peu de la fatigue et de la pauvreté; mais, s'il le peut, il évitera l'ignorance des lettres. Les Stoïciens ne disaient donc pas qu'il est absolument égal d'être riche ou pauvre, malade ou bien portant. Mais ils ne voulaient point qu'on appelât ces avantages ou ces incommodités des biens ou des maux. C'est qu'il y a, entre ces choses et le bien ou le mal d'un être libre, une différence non de degré, mais de genre et de nature. Or s'il est insensé de nier que l'aisance et la santé soient désirables, et que la pauvreté et la maladie soient des objets naturels d'aversion, c'est une grave erreur de les mettre au nombre des biens et des maux, quand il s'agit de l'homme moral. Ceux qui admettent ou qui même laissent supposer par leur langage, qu'il puisse y avoir une comparaison entre les vertus et les avantages de la nature ou de la fortune, renversent le fondement même de la moralité. Ceux qui rejettent avec les Cyniques toute différence entre les choses, lorsqu'elles ne sont

ni honnêtes ni malhonnêtes, brouillent toute la vie et la livrent au hasard et à la bizarrerie du caprice, au lieu de l'assujettir à la règle de la nature et de la raison.*

Cette doctrine du *proegmène* et de l'*apoproegmène*[1] conduisait les Stoïciens à une théorie du devoir qui leur est particulière. Puisqu'il existe, abstraction faite du bien et du mal, des choses qu'on est porté naturellement à choisir ou à rejeter; il y a aussi des actions qui, sans être proprement conformes à la nature d'un être raisonnable et libre, sont cependant conformes à la nature en général. C'est ce que Zénon appelait le *Kathécon*, c'est-à-dire ce qui dérive de la nature des choses[1]. Donc toute action conforme aux tendances primitives de notre être est un devoir, soit que nous la fassions simplement par instinct, soit que nous ayons quelque raison plausible de la faire. Qu'est-ce donc que le devoir dans l'homme? C'est à la fois ce qui dérive de sa nature et ce que sa raison lui conseille, comme de soigner sa santé, de se marier, d'honorer ses parents, d'aimer ses frères ou ses proches, de servir sa patrie. On peut voir déjà qu'il ne s'agit pas ici de ce que nous appelons proprement des devoirs, mais tout au plus de ce qui en devient la matière, quand la droite raison s'y ajoute.

Cette doctrine est si importante dans le Stoïcisme, elle est si éloignée de nos habitudes de pensée et de langage, elle a été si généralement omise ou peu s'en faut par les

* Diog., VII, chap. 1, §§. 101-108. — Stob., Ecl. (éd. Heeren), II, ch. 7, p. 90-92, 142, 146, 148, 150, 152. — Simpl., Comm. sur Épict., chap. 7, 27. — Cicéron, Des Fins, III, chap. 13, 15, 17. — Sén., Ep., 31, 82, 83, 87, 98.

1. Le sens philosophique de ces mots grecs a été expliqué ci-dessus : leur sens littéral sera expliqué page 323.

2. J'ai traduit kathécon, comme on le fait généralement, par devoir. Mais il faut toujours y substituer la définition de Zénon. Il y a des devoirs, comme l'entendait Zénon, dans les animaux et les plantes.

historiens, que je me vois obligé de m'y arrêter, plus que ne le voudrait peut-être mon sujet. Toute action, bien qu'au premier abord elle semble très-indifférente ou moralement ou en elle-même, peut devenir la matière d'un devoir, et le sage, comme disait Chrysippe, ne remue même pas le doigt sans raison. Il y a cependant de profondes différences entre un acte et un autre, à part même du motif qui dirige notre volonté; et les Stoïciens n'ont pas dû, n'ont pas pu les négliger, sous peine de tomber eux-mêmes dans cette confusion de la vie et de la société, qu'ils reprochaient au Cynisme et qu'ils voulaient éviter par leur théorie du proegmène. Mais quelles différences reconnaissaient-ils entre un devoir et un devoir, dans la sphère de cette honnêteté moyenne, qui n'est pas encore la vertu et qui fait cependant presque toute la vie? Cicéron, dans son *De officiis*, ne paraît pas soupçonner la difficulté qui nous arrête; et s'il trouvait quelques explications à ce sujet, soit dans le livre de Panétius, qu'il suit pas à pas, soit dans les traités d'Hécaton, de Diogène[1], d'Antipater et de Posidonius, qu'il consulte sans cesse, il n'y a vu probablement qu'une de ces subtilités qui répugnaient à sa délicatesse littéraire et qu'il appelait les épines et les ronces du Portique[2]. Quant aux compilateurs Diogène Laërce et Stobée, ils nous fournissent bien sur les devoirs et leurs différences deux formules toutes stoïciennes[3]; mais en comprenaient-ils la portée et

1. Diogène de Babylone, Stoïcien, qu'il ne faut pas confondre avec Diogène, le Cynique, qui était de Sinope.

2. Portique, en grec *Stoa*; l'école de Zénon s'appelle le Portique, comme celle de Platon l'Académie, comme celle d'Aristote le Lycée : tous noms tirés des lieux où ces philosophes réunissaient leurs disciples.

3. Voici ces formules : 1° Parmi les devoirs les uns sont indépendants des circonstances, comme soigner sa santé, veiller à l'intégrité de ses membres, etc.; les autres en sont dépendants, comme se mutiler soi-même ou abandonner sa fortune, etc. 2° Il y a encore cette différence que les uns sont toujours devoirs, par exemple, vivre selon la vertu, tandis que les autres ne le sont pas toujours,

nous la font-ils comprendre? Force nous est de recourir à Épictète et à son commentateur Simplicius. Le devoir, disent-ils, dépend de la nature même de nos relations réciproques; et jamais il ne nous est permis d'agir contrairement à ces relations, surtout si elles sont naturelles, quand même les autres ne les observeraient pas envers nous. Une relation fondée sur la volonté peut être détruite ou non par la volonté. Mais ce n'est point la volonté, c'est la raison universelle et première qui a institué les relations naturelles. Si donc celui qui se disait mon ami se montre mon ennemi par sa malveillance, il rompt les rapports qui existaient entre nous, et je ne suis plus tenu aux devoirs de l'amitié. Mais si mon père est mauvais, mes devoirs ne cessent pas pour cela à son égard. Ni sa volonté ni la mienne ne peuvent détruire les liens qui nous unissent et que la nature seule a formés. Si ton frère te fait tort, ce n'en est pas moins une obligation pour toi d'observer l'ordre des relations primitives et cette espèce d'alliance contractée par devant la nature pour témoin et pour arbitre. Or la nature, en te faisant fils, frère, parent, n'a pas entendu seulement t'engager envers tels proches, tel frère ou tel père, mais envers un père, un frère ou des proches, quels qu'ils soient d'ailleurs. De quelque façon que ton frère en use avec toi, considère non ce qu'il fait, mais ce qu'il est naturellement pour toi, et ce que tu dois faire pour te conformer aux lois de la nature et de la raison. Il y a donc des relations nécessaires, et d'autres qui ne le sont pas. Les relations

par exemple, interroger et répondre, se promener, etc. Ces formules, ainsi énoncées, me paraissent rentrer l'une dans l'autre; et, de plus, les exemples sont si mal choisis qu'ils ne font rien entendre. Toutefois, les distinctions rapportées pas Stobée et Diogène, sont tellement analogues à celles d'Épictète et de Simplicius, que j'ai cru devoir les citer ici pour montrer de quel droit j'explique le Stoïcisme primitif par deux écrivains, appartenant l'un à la seconde époque du Stoïcisme et l'autre à la dernière de la philosophie.

nécessaires, comme celles de père à fils et réciproquement, donnent naissance à des devoirs indépendants de toute circonstance et qui ne cessent jamais d'être des devoirs; mais les obligations qui dérivent de rapports non nécessaires, ne le sont pas toujours et en toute circonstance. Il est naturel et c'est un devoir de se marier : il n'est pas nécessaire pourtant qu'on se marie. Cela dépend des conjonctures. Épictète conseillait le mariage à Métronax, qui était riche et qui avait eu la fantaisie de se faire Cynique. « Je le veux bien, répondit Métronax; mais donnez-moi votre fille.» Métronax ne considérait pas que c'était un devoir pour lui de se marier et d'avoir une postérité, parce que sa fortune le mettait à même de nourrir sa femme et d'élever ses enfants, tandis que c'était un devoir pour l'indigent Épictète de résister aux penchants naturels pour ne pas mettre au jour des êtres voués à la misère et à ses tentations. Les engagements de cette espèce, quoique nous y soyons portés par la nature, ne sont donc pas nécessaires, puisqu'il nous est permis de les contracter ou non selon les conjonctures; mais une fois contractés, ils donnent lieu à des devoirs aussi nécessaires que s'ils étaient nécessaires eux-mêmes. Il en est ainsi de tous les devoirs moitié naturels et moitié artificiels de la vie sociale. Vous êtes sénateur, vous n'étiez pas obligé de le devenir; mais tant que vous avez cette dignité, vous êtes obligé d'en accomplir strictement les fonctions. « Vespasien, nous dit Épictète, ordonne à Helvidius de ne point se rendre au sénat. Il est en ton pouvoir, lui répliqua celui-ci, de me maintenir au nombre des sénateurs ou de m'en effacer; mais tant que j'y suis inscrit, c'est mon devoir d'assister au sénat. — Soit! viens-y, mais tais-toi. — Ne me demande pas mon avis et je me tairai. — Mais il faut que je te le demande. — Et moi, je dois dire ce qui me paraît juste et bon. — Mais si tu le dis, je te

ferai mettre à mort. — Quand donc ai-je prétendu que je dusse être immortel? Tu fais ce qu'il te convient de faire; et moi, ce qu'il convient à mon honneur et à ma dignité. » Voilà comprendre ses devoirs, ajoute Épictète. Tant que vous êtes ou sénateur, ou juge, ou général, ou même simple citoyen, vous ne pouvez vous dispenser de remplir les fonctions attachées à ces titres.

Ce sont donc les relations ou naturelles ou politiques qui créent les devoirs. Mais comment se fait-il que les Stoïciens rejettent ces devoirs parmi les choses moyennes ou indifférentes, c'est-à-dire qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. C'est que toute action peut être considérée à deux points de vue; en elle-même, elle est bonne, dès qu'elle est conforme à la nature et faite en son temps et à sa place; moralement, sa bonté dépend des dispositions intérieures de l'agent. On pèche donc, selon la doctrine des Stoïciens, toutes les fois qu'on manque au devoir; mais on n'est pas vertueux toutes les fois qu'on l'accomplit, parce que l'action n'est pas toujours inspirée par la droite raison ou par l'honnêteté. Or lorsque les devoirs n'ont pas leur principe et leur cause mouvante dans la vertu, ils ne sont que des devoirs moyens ou imparfaits, et qui trop souvent nous égarent. On veut, par exemple, le bien de ses enfants : rien de plus naturel et de plus légitime. Mais écoutant moins la raison que l'instinct, il arrive qu'on ne s'épargne ni soi-même ni son honneur pour servir les siens : combien ne se cache-t-il pas d'indignités sous ces devoirs naturels, mais imparfaits! Le principe en est légitime, en est bon : il suffirait de le régler. Soumettez ces devoirs à la raison; accomplissez-les sous la direction de l'honnête et non sous l'impulsion de l'instinct; et tous deviennent des actions droites ou des devoirs véritables et parfaits. Les devoirs ont leur source dans les inclinations premières de notre nature; les bonnes actions

dans la raison et la liberté. Il n'y a pas opposition absolue entre les uns et les autres. Loin de là : les devoirs ne seront ce qu'ils doivent être et n'iront sûrement à leur fin, qu'autant qu'ils recevront de la vertu leur règle et leur dernier degré d'accomplissement.*

Un des plus illustres disciples de Zénon rejeta toute cette doctrine du *proegmène* et du *kathécon*. Soutenant que les choses, qui ne sont ni le vice ni la vertu, sont absolument indifférentes, Ariston ne pouvait concevoir que l'usage en fût bon ni mauvais. En conséquence il supprimait complétement cette partie de la morale qui s'occupe des devoirs. Le sage, disait-il, n'est pas un pédagogue; et d'ailleurs il est impossible de déterminer tous les cas et toutes les circonstances qui peuvent se présenter. Si vous dites comment un mari doit vivre avec sa femme, pourquoi ne pas dire aussi comment il faut vivre avec une femme qu'on a épousée vierge ou veuve, pauvre ou riche? C'est à n'en jamais finir. Au lieu de vous perdre dans une infinité de minutieux préceptes, montrez-nous en quoi le bien consiste, et degagez nos esprits des fausses opinions et nos cœurs des mauvais désirs. Si nous savions ce que c'est que le bien, si nous étions persuadés qu'il est dans la vertu, et non dans les plaisirs, dans les richesses, dans les honneurs ou dans la puissance, aurions-nous besoin de vos innombrables préceptes pour ne pas trébucher dans la vie à chaque pas? On n'a plus besoin de lisières pour marcher, une fois qu'on est sorti de l'enfance.

C'est cette opinion qui fit les Cyniques : Ariston érigeait en théorie ce que Diogène pratiquait d'instinct. Pour sim-

* Diog., VII, chap. 1, §§. 86, 107-110. — Arr., Entr. d'Épict., liv. III, chap. 8, 18, 20, 24. — Simpl., Comm. d'Épict., chap. 30. — Cl. Al. Péd., II, 10. — Stob., Ecl., p. 158, 160, 184. — Cic., Des Fins, III, chap. 6, 17, 18; IV, 15.

plifier la vie il l'annulait en la réduisant à je ne sais quelle abstraction vide qu'il décorait du nom d'honnêté. Car cette impassible indifférence, qu'il appelle pompeusement vertu, qu'est-ce autre chose, que le néant de la vie? Mais est-il vrai, que pour bien vivre, il suffise de savoir que le bien est dans la droiture de l'esprit et de la volonté? La vie est-elle si simple, et n'y a-t-il pas mille devoirs à remplir, mille bienséances à garder dans l'accomplissement de ces devoirs? Est-il si rare que le mal soit sur les limites du bien, de sorte qu'il soit difficile d'en démêler les confins? Or, de ce qu'on ne saurait donner des préceptes pour tous les cas particuliers, il ne s'ensuit pas qu'il soit inutile d'avoir des idées claires, précises, arrêtées sur les rapports généraux, qui lient l'homme à l'homme, et qui dérivent de la nature même des choses. Éclairés sur ces relations premières, il n'est pas besoin que la philosophie nous enseigne ce que nous aurons à faire dans telle ou telle circonstance. Elle nous a mis dans la main les principes d'où le détail dépend. Mais à quoi servirait de savoir que l'honnête est tout entier dans la rectitude de l'intention si l'on ignorait d'ailleurs ce qui est bon et conforme à la nature? Peu à peu, si l'on s'en tient à ces idées sèches et vaines par elles-mêmes, on en vient à n'estimer que la volonté, et à placer la vertu dans une impassibilité hautaine, qui n'est pas plus la vertu, que l'absence d'action n'est la vie. C'est là, je le répète, que se sont arrêtés les Cyniques. Parlant sans cesse de l'honnêteté, sans savoir à quoi elle s'applique, ils faisaient comme des géomètres, qui, répétant à satiété des définitions et des axiomes, s'imagineraient être pour cela de savants géomètres. «Non, disait Chrysippe, on ne peut trouver le principe des devoirs si l'on abandonne la considération de la nature, ni la matière de la vertu, si l'on supprime les devoirs.» Dire qu'il n'y a de bien que l'honnête et ne tenir aucun compte des

devoirs naturels, c'est faire de l'honnête la plus creuse des abstractions et confondre toute la vie humaine. Mais reconnaître ces devoirs, les régler, les consacrer par la considération de l'honnête, c'est glorifier et sanctifier la vie tout entière.*

Nous connaissons maintenant la matière de l'honnêteté; nous n'en connaissons pas encore l'essence. « Tu me demandes, disait Cléanthe, ce que c'est que le bien; écoute: le bien, c'est ce qui est réglé, juste, pieux, saint, libre, maître de soi, beau, obligatoire, louable, irréprochable, glorieux, doux, fort, austère, exempt de crainte, de tristesse, de trouble et d'orgueil, salutaire et toujours utile, d'accord et conséquent avec soi-même, ferme, durable et persistant toujours dans l'âme où il est entré.» Si l'on retranche de ce texte confus ce qui n'exprime que des vertus particulières ou des suites éloignées du bien, on trouvera que l'honnête a pour origine la liberté, et pour conséquences immédiates, l'obligation et le mérite. C'est avec la liberté et, par conséquent, avec la raison que l'honnêteté commence. L'homme est d'abord comme la plante qui végète sans pensée ni sentiment; puis il vit, comme l'animal sous la conduite aveugle de l'instinct, courant sans raisonner où ses appétits l'invitent. Jusque-là il n'est pas proprement un homme. Seulement il laisse déjà apercevoir des traces de sa noble nature, comme la curiosité qui est l'instinct du vrai, l'émulation qui est l'instinct de la gloire, le besoin de société et mille autres traits qui révèlent sa constitution et sa fin. Mais tous les actes qu'il fait ainsi sous l'impulsion seule de la nature, il les fait comme les animaux; la sensation, le plaisir et la douleur y sont pour tout; la considération de l'ordre n'y est pour rien. Peu à peu l'intelligence discerne dans les

* Plut., Not. Com., chap. 22, 23. — Cic., Des Dev., I, 2; Des Fins, III, 12; IV, 14, 16, 25. — Sén., Ep., 89, 94, 114.

actions une certaine convenance, et elle s'y attache. L'homme alors commence à faire par raison ce qu'il faisait d'abord par penchant, et la liberté apparaît avec la raison. Qu'est-ce donc que l'honnête, si ce n'est agir avec raison et liberté? Mais cette définition n'est pas complète. Celui qui, par l'effet d'un bon naturel et d'une éducation libérale, remplit les devoirs moyens et imparfaits, cette seconde espèce et cette ébauche de l'honnêteté, agit librement et avec quelque raison, quoiqu'il ne soit nécessairement pour cela ni sage ni vertueux. Pour qu'il y ait vertu, il faut que la raison de nos actes soit ferme et inébranlable, de sorte que la vie, en s'y conformant, puisse être constante et d'accord avec elle-même. Et cela est impossible, si les motifs qui nous gouvernent, ne sont pas tirés de la suprême loi qui est la volonté de Jupiter et que Posidonius définissait l'ordre et la vérité. Le bien, c'est ce qui perfectionne l'être raisonnable en tant que raisonnable; c'est l'accord de notre raison avec la raison première et universelle. Le sage sait qu'il est né, non pour le plaisir, ni pour lui seul, mais pour le bien et pour l'univers; c'est en vue de l'ordre du monde, qu'il est époux, qu'il est père, qu'il est citoyen, qu'il vit et qu'il meurt.*

Or, le bien est de l'espèce des choses obligatoires et non de celles entre lesquelles il nous est permis de choisir. Il nous domine par sa propre vertu et par sa beauté; c'est pour lui-même que nous le désirons et que nous l'aimons, mais non par crainte, par espérance, ou par quelque autre motif qui lui soit étranger; et ce que Cléanthe disait des bienfaits, il faut le dire de toutes les vertus et de toutes les bonnes actions : elles ne sont pas un commerce et un trafic, où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. L'honnête doit donc être voulu immédiatement et

* Diog., VII, ch. 1, §§. 85, 87, 88, 89, 94. — Stob., Ec., II, ch. VII, p. 192. Cl. Al. Str., II, 21; V, 3, 14. — Sén., Ép. 87, 92. — Lucain, II, 380.

pour lui-même. Aussi les Stoïciens soutenaient-ils avec autant de raison que de subtilité, qu'il est d'une valeur littéralement inestimable. Quel est, disait Zénon, le principal personnage de la cour? C'est celui qui est constitué le premier en dignité après le roi et non le roi lui-même; car le roi est au-dessus de tous et hors de pair. De même, le bien n'est pas le premier des *proegmènes;* il est en dehors et au-dessus. Enflez tant que vous voudrez un de ces avantages qu'on nomme ordinairement des biens : il deviendra plus digne d'être choisi entre des avantages de même espèce; il ne sera jamais un bien et ne saurait mériter d'entrer en comparaison avec la moindre des actions vertueuses. Objet naturel de choix et de préférence, il n'est pas l'objet naturel de la volonté, qui n'est faite que pour le bien et qui n'a d'autre loi que l'honnête. Donc les proegmènes et les apoproegmènes ne valent que par comparaison; l'honnête seul est au-dessus de toute comparaison et vaut absolument.*

Fondement de l'obligation, il est aussi le seul fondement de l'estime et de la vraie gloire, ou la seule mesure de la valeur intrinsèque et de la dignité de l'homme. Ni les avantages extérieurs, comme la richesse et la réputation, ni les avantages du corps, comme la beauté, la santé et la force, ni même les qualités brillantes de l'esprit n'ajoutent aucun prix à un être libre en tant que libre. Tout cela ne dépend pas de sa volonté, de laquelle seule son bien doit dépendre. L'honnête ne diminue point par un échec, et ne croît point par le succès; par conséquent, la dignité ni l'indignité de l'homme ne relèvent point de la fortune. « J'ai envoyé, disait Cléanthe, deux esclaves pour aller chercher Platon à l'Académie. L'un

* Diog., VII, ch. I, 89. — Stob. Ec., II, ch. VII, 124, 126, 132, 156. — Plut. contre les St., ch. 13, 15. — Simpl., ch. 17. — Cic., Des Fins, III, 6; IV, 9, 13, 15. Des Dev., III, 3, 4. — Sén., Ep., 9, 71, 76, 81, 89. — De Ben., I, 5; VI, 13.

a fouillé tout le Portique, parcouru tous les lieux où il espérait trouver Platon, et il est rentré harassé de ses recherches inutiles. L'autre s'est arrêté auprès du premier charlatan qu'il a rencontré, et tout en vagabondant et jouant avec ses pareils, il a trouvé Platon qu'il ne cherchait pas. Nous devons des éloges au premier, parce qu'il a fait autant qu'il était en lui, ce qui lui était commandé. Nous devrions châtier le second, quoique sa paresse lui ait réussi. C'est la volonté qui constitue le devoir », et, par conséquent, le mérite. « On est assassin, disait encore Cléanthe, même avant d'avoir trempé ses mains dans le sang, lorsqu'on s'est armé pour tuer et qu'on a l'intention de voler et de tuer au besoin. Car la perversité s'exerce et se déclare par l'acte, mais elle ne commence point là. » Il y a plus : les sentiments mêmes qui viennent d'une disposition pusillanime et vicieuse du cœur, sont des fautes aux yeux des Stoïciens. C'est pécher que de craindre, que de s'affliger lâchement, que d'avoir de mauvais désirs, quand bien même il n'en résulterait aucun acte, aucun effet au dehors. « Hélas ! disait Cléanthe; combien y a-t-il d'hommes à qui il ne manque que l'occasion pour être criminels? Quiconque nourrit dans son cœur un mauvais désir, est coupable. Il peut s'abstenir longtemps; mais que l'occasion se présente, il se satisfera sans scrupule.» L'honnête est donc le fondement de l'estime et de l'honneur; le déshonnête, celui du mépris et de la honte; et l'un et l'autre sont tout entiers dans la droiture et la perversité de la volonté : de là dépend la grandeur ou la bassesse de l'homme. » *

Lorsqu'on regarde la vie du haut de ces principes, il n'est pas étrange que les choses changent d'aspect, et je suis moins étonné des paradoxes stoïques, que de l'étonnement

* Diog., VII, ch. 1, §. 101. — Stob., Fl., VI, 19. Sén., De Ben., V, 14; VI, 11, 13.

qu'ils ont excité. Nous ne prétendons pas rapporter ici ces opinions plus extraordinaires pour la forme que pour le fond. Mais il en est deux que nous ne pouvons passer sous silence, parce qu'elles se rattacheut étroitement au principe moral. Les Stoïciens soutenaient (chose absurde!) que les fautes et les bonnes actions sont toutes égales, et qu'il n'y a pas de degré dans le vice ou dans la vertu. Tous les péchés sont égaux. Il ne faut pas dire : cette action est de peu de conséquence, donc je puis la faire, quoique mauvaise. Du moment qu'une action est mauvaise, qu'elle soit de beaucoup ou de peu de conséquence, il est également criminel de la commettre. Votre passion s'est assouvie sur une femme sans nom et sans naissance : beaucoup moins de personnes en sont affligées et déshonorées que si vous aviez porté le désordre dans une maison considérable, en violant une vierge d'une noble famille : mais le crime n'est pas moindre. Qu'y a-t-il de plus contraire à la vertu, que de calculer en quelque sorte sur ses doigts le plus ou moins d'immoralité d'une action. Tout ce qui est mauvais est absolument défendu. Il n'est donc ni plus ni moins permis de le faire. Donc on pèche également à faire ce qui est également défendu. Ce qui n'empêche point qu'on ne doive punir plus sévèrement un parricide, p. ex., qu'un simple homicide. Car un crime peut en renfermer plusieurs en lui seul. Appliquez le même raisonnement aux actes vertueux. Tout ce qui est commandé absolument, est également commandé. Il est donc également bon, également méritoire de le faire. Il semble pourtant, disait Chrysippe[1], qu'il y ait moins de mérite à souffrir patiemment la piqûre d'une mouche que le supplice de la croix, et à s'abstenir d'une vieille décrépite et moribonde que d'une jeune fille,

1. Chrysippe n'avait pas moins d'arguments contre que pour ces paradoxes que rejetaient d'ailleurs plusieurs Stoïciens, par exemple Héraclide et Athénodore. Épictète et M. Aurèle n'en disent mot.

pleine de fraîcheur et de grâce attirante. Mais pourquoi? C'est que même en admettant que l'égalité d'obligation emportât *in abstracto* l'égalité des bonnes actions ou des fautes, il ne s'ensuivrait pas qu'elles fussent égales dans le cœur de celui qui les fait. Car le mérite et le péché ne se mesurent pas seulement à la bonté ou à la méchanceté absolue de l'acte : elles se mesurent encore à l'intention et aux dispositions plus ou moins vertueuses, plus on moins perverses de la volonté d'où l'acte émane. C'est ce qui renverse également ce second paradoxe, qu'il n'y a point de degré dans le vice et dans la vertu. Il y a une grande distance entre celui qui pèche par entraînement, et celui qui se complaît dans sa corruption, entre celui qui obéit languissamment et avec peine à la loi, et celui pour qui le bien est devenu comme une seconde nature. Chose étrange! Les Stoïciens admettaient des degrés dans le perfectionnement de l'homme, mais non point dans la vertu. C'est dans l'accomplissement des devoirs imparfaits, ou dans l'honnêteté secondaire résultant de ces devoirs, que le progrès s'accomplit, et nullement dans l'honnêteté véritable, laquelle apparaît tout à coup pleine et entière à la limite de ce progrès. Et ce qui m'étonne encore plus, ce qui me paraît complétement inintelligible, ils avouaient que le vice peut être à l'état ou de simple passion, ou de défaillance, ou de maladie invétérée, ou d'affaissement et de renversement de l'âme; mais ils ne voulaient accepter aucun degré dans le vice et dans la folie. D'où peut provenir une erreur si étrange? C'est qu'ils paraissent souvent confondre Dieu et l'homme, la perfection et la perfectibilité. Tandis que le moderne Kant, en partant des mêmes principes que le Stoïcisme, ouvre à la vertu une carrière indéfinie qu'elle ne saurait entièrement fournir, les Stoïciens, oubliant parfois que l'homme est homme, placent la vertu dans un indivisible où il faut être ou n'être pas. De là leurs déclamations outrées; de là ce

qu'il y a d'orgueil et de faste intolérant dans leur doctrine; de là leur division désespérante des bons et des méchants, des sages et des fous. Et cependant Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Panétius et tous les Stoïciens de quelque valeur ne se donnaient pas pour ce sage dont ils parlent tant. Ils étaient donc à leur compte des misérables et des insensés.*

Que si l'honnête seul est un bien, et si le bien et le bonheur sont identiques ou en raison l'un de l'autre, il est clair que la vertu doit être souverainement heureuse; et que tout ce qui n'est ni vice ni vertu, est indifférent au malheur ou à la félicité, ou du moins n'y contribue qu'indirectement, par le mauvais ou le bon usage qu'on en fait. N'est-il pas vrai qu'on peut être vertueux et dépourvu de tous les avantages de la fortune, comme on peut avoir tous ces avantages et être plein de vices? Quand un homme souffre, quand il est jeté dans les fers, torturé, mis en croix ou écartelé sur le chevalet, sa dignité en est-elle atteinte, sa bonne foi violée, ses sages pensées détruites, son courage anéanti? L'homme est sauf; l'animal seul souffre et gémit en lui. Supposez au contraire un homme comblé de tous les dons de la fortune, mais sans foi, sans dignité, sans grandeur d'âme, sans sagesse, en un mot sans vertu: il possède tous les biens de la plante et de la brute, mais il est vide des biens véritables; en lui l'homme est perdu. On peut donc posséder toutes sortes de biens sans posséder le bien de l'homme; on peut donc être privé de tous les biens sans l'être de celui de l'homme. Pourquoi ce qui seul est véritablement un bien ou un mal, ne suffirait-il pas à notre bonheur ou à notre malheur?

Il faut voir ces idées développées par M. Aurèle qui y

* Diog., VII, 1, §§. 91, 115, 120, 121, 127. — Stob., Ecl., II, chap. VII, 116, 198, 212, 218, 236. Flor., CIII, 22. — Plut. contre les St., chap. 12, 13, 27. Not. Com. 31. — Cic., Des Fins, III, 14, 15; IV, 27, 28. — Parad., 3.

revient sans cesse dans ses Pensées, sublime monologue d'une âme grande et pure avec elle-même. Le bonheur et le malheur d'un être raisonnable et sociable ne dépendent pas des sensations qu'il éprouve, mais de ses actions, de même que ses vertus et ses vices ne consistent pas dans les plaisirs et les douleurs, mais dans les actes qu'il fait. Ce qui n'empire pas l'essence de l'homme en elle-même ne saurait empirer la condition de sa vie, ni blesser véritablement l'homme, soit au dedans, soit au dehors. Réfléchissons que la douleur n'a rien qui puisse nous faire rougir, qu'elle ne dégrade pas l'intelligence qui nous gouverne, et qu'elle ne l'altère ni dans son fond ni dans ses qualités essentielles. Quoique le corps soit coupé, brûlé, ulcéré, en pourriture, que l'âme reste tranquille! car la nature n'a pas si intimement uni l'esprit de l'homme à une machine, qu'il ne puisse toujours se renfermer et se ramasser en lui-même, et s'occuper des fonctions qui lui sont propres. Arrive donc tout ce qui voudra à ces membres qui peuvent être altérés par un accident! Que ce qui souffre se plaigne, s'il veut et s'il peut! Pour moi, si je ne pense pas que cet accident soit un vrai mal, je ne suis pas encore blessé. Or, je suis la maître de ne pas le penser. Je dois penser au contraire que ce qui arrive également à un homme vertueux et à un méchant n'est ni bon ni mauvais pour l'âme ou pour ce qui est véritablement moi. Car enfin ce qui arrive également à celui-là même qui vit selon la nature et à celui qui ne la prend pas pour guide, n'a aucun rapport avec elle : ni conformité, ni opposition. « Le mal d'une nature animale, ajoute Antonin, est de ne pouvoir faire usage de tous ses sens ou de ses appétits naturels. Le mal des plantes est de ne pouvoir végéter. De même le mal d'une nature intelligente est que l'esprit ne puisse pas faire ses fonctions. Applique maintenant ces définitions du mal. Ressens-tu quelque atteinte de

douleur ou de volupté? C'est l'affaire de l'âme sensitive? Se trouve-t-il un obstacle à l'accomplissement de ton désir. Si tu as formé ce désir sans condition ni exception, alors cette faute est un mal pour ta partie raisonnable. Mais si tu regardes l'obstacle comme un événement commun et ordinaire, tu n'en auras pas été blessé, et l'obstacle n'en aura pas été un pour toi. Il est certain que nul autre que toi n'a jamais empêché ton esprit de faire les fonctions qui lui sont propres. Ni le fer, ni le feu, ni la calomnie, rien, en un mot, ne peut en approcher et l'atteindre... Je peux affranchir ma vie de toute souffrance et de tout trouble, et la passer dans la plus grande satisfaction de cœur, quand les hommes viendraient à grands cris me charger de tous les outrages, et que les bêtes féroces accourraient mettre en pièces les membres de cette masse de boue qui m'enveloppe. Qu'est-ce qui empêche mon entendement de se maintenir dans un état ferme et paisible, de juger avec vérité de ce qui se passe autour de lui, et de tourner promptement à son usage ce qui paraît lui faire obstacle? Mon âme exercée ne peut-elle pas dire à l'accident : je te cherchais? Car dans tout ce qui se passe, je trouve, comme être raisonnable et sociable, des occasions de pratiquer la vertu et d'exercer cet art qui convient à l'homme et à la divinité. Oui, tout ce qui arrive est propre à me rapprocher de l'homme ou de Dieu.» C'est là le grand côté du Stoïcisme et de la vertu. L'âme, en effet, peut faire de l'obstacle qu'elle rencontre l'objet même de son action propre; de sorte que tous les accidents concourent à la fin qu'elle se propose. Elle est, pour me servir d'une image qu'affectionne Marc-Aurèle, comme un grand feu sur lequel on jetterait des brassées de bois vert : après un peu de fumée, il dévore ce qui paraissait devoir l'étouffer; il s'accroît et n'en éclate qu'avec plus de force et de lumière. Aussi les Stoïciens en vinrent-ils à

considérer tous les maux de la vie comme de véritables biens et à se demander si toutes ces peines qu'on redoute si vivement ne valaient pas mieux pour la vertu que le plaisir et la tranquillité. Le lâche tremble; l'homme de cœur appelle le danger et s'en réjouit : il lui faut un ennemi pour mesurer ses forces, et des malheurs pour éprouver sa vertu!

Je crois bien qu'un stoïcien consommé serait aussi heureux que l'homme peut l'être ici-bas; et je dirais volontiers du Stoïcisme en général ce que Simplicius disait de celui d'Épictète, que, même abstraction faite de la vie future, il est le plus court et le plus sûr chemin du bonheur. Mais là n'est point la question. Le Stoïcisme soutient que la vertu toute seule rend la vie heureuse : en cela, il affirme plus qu'il ne prouve, et, comme disait Cicéron, c'est là un rêve et un vœu; ce n'est pas une doctrine. Il est absolument vrai que tous les avantages ou les désavantages de la nature et de la fortune sont indifférents à la perfection morale de l'homme. Mais s'ensuit-il qu'au moins l'absence de douleurs trop aiguës et trop violentes ne soit point indispensable au bonheur? Panétius et Posidonius ne le pensaient pas plus qu'Aristote, et je ne puis m'empêcher de croire qu'ils avaient raison contre ceux qui criaient : « La chair souffre : eh bien! qu'elle se plaigne; c'est son affaire et non pas la mienne. » Ce que je comprends encore moins, c'est que les joies qui sortent du fond même de la vertu ne soient point nécessaires à la félicité. Or, les Stoïciens soutenaient que la joie, le contentement, la sérénité d'humeur et la confiance ne sont que des accessoires nullement nécessaires de l'honnêteté, comme la tristesse, l'humeur sombre, l'inquiétude et la crainte ne sont que des accessoires du vice : de sorte qu'on peut être heureux sans joie et malheureux sans tristesse. La vertu est à elle-même son salaire, et le vice est à lui-même son propre châtiment. Cela n'empêchait

pas le sage Marc-Aurèle de s'écrier : « Pourquoi es-tu donc triste, ô mon âme? » ou bien « Couvre-toi de honte, mon âme, couvre-toi de honte. Tu n'auras plus le temps de t'honorer toi-même. . .. Les spectacles, les guerres, les craintes, une sorte d'engourdissement te tiennent esclave. Ah! de jour en jour tes saintes maximes s'effaceront. » A force de rêver à leur sage idéal, exempt de toute tristesse comme de toute faute, les Stoïciens ont oublié un des éléments les plus purs et les plus délicats de la moralité, cette sainte tristesse qui visite souvent les plus vertueux, non pour des fautes graves qu'ils aient commises, mais parce qu'ils sont toujours loin, malgré tous leurs efforts et tous leurs progrès, de cette perfection à laquelle ils aspirent. Plus l'âme est pure et parfaite, plus elle est susceptible de sentir ce trouble sacré. Tranquille pour tous les objets du dehors, calme devant les accidents et les douleurs, sereine et pleine à la fois d'allégresse et d'ardeur, elle ne saurait pourtant se contenter elle-même, quand elle regarde, comme dit Platon, du côté de Dieu. C'est le grand poëte qui ne peut se satisfaire, lors même que tout le monde l'admire et le loue : elle n'a rien fait, tant qu'il lui reste quelque chose à faire : elle gémit intérieurement de son imperfection et de son infirmité, tant qu'elle voit une perfection plus haute à conquérir. Ajoutez que le Stoïcisme nous révolte, lorsqu'il proclame orgueilleusement que la ruine de la patrie, la perte des personnes les plus chères, la honte et la perversité de ses enfants ne peuvent rien sur le bonheur du sage. Que ce soient des choses indifférentes à sa vraie perfection, à la bonne heure! Mais comment n'altéreraient-elles pas son heureuse sérénité, s'il est un être sociable et sensible? Et n'est-ce point oublier l'humanité que de dire avec Marc-Aurèle : « Celui qui recherche son cher enfant, après qu'il ne lui est plus donné de le voir, est aussi insensé

que celui qui chercherait des figues sur un figuier pendant l'hiver? » C'est par ce côté seul que le Stoïcisme me paraît vulnérable dans ses principes essentiels. Oui, il n'y a de bien que la vertu; oui, la condition suprême pour le bonheur est de posséder le vrai bien de l'homme; mais c'est ignorer ou surfaire la nature humaine, que de confondre absolument le bonheur et la vertu.*

Il faut voir maintenant quelles sont les conditions et les suites de la vertu.

La première condition est le dévouement ou l'abnégation de soi-même. Cela est évident pour quiconque s'est fait une exacte idée du bien. « Il n'y a rien, dit Sénèque, qu'on ne doive endurer pour l'honnête. Si les circonstances demandent que tu meures pour ton pays, et que tu rachètes le salut de tes concitoyens au prix du tien, tu dois tendre la gorge non-seulement avec patience, mais encore avec empressement et avec joie. Voilà ce que la vertu commande en dépit de toutes les considérations personnelles, qui t'en pourraient détourner. Dis-toi, si tu le veux, que ton action sera suivie d'un prompt oubli et de l'ingratitude de tes concitoyens, la vertu te répondra : tout cela est en dehors de mon action propre ; je sais qu'elle est honnête et cela me suffit. Partout où l'honnête m'appelle et me guide, je suis prête et j'accours. » La vertu exige donc un dévouement absolu et sans bornes ; le sage donne sa vie tout entière au bien et à la vérité. « A quel prix, dit un poëte stoïcien, peut-on acheter le ciel ? Il faut que l'homme se donne et se sacrifie tout entier pour posséder Dieu en lui-même[1]. » Ce n'est pas que les Stoïciens

* Diog., VII, 1, §§. 89, 94, 95, 128. — Stob., Ecl., II, ch. VII, 136, 138. — Plut. contre les St., chap. 18. — Arr. Ent. d'Épict., I, 28 ; III, 4. — Marc-Aurèle, chap. VIII, art. 16 ; IX, 8 ; XI, 9 ; XII, 1, 6, 7, 15, 23, 26 ; XIII, 10. — Cic., Des Fins, III, 8.

1. *Quid cœlo dabimus ? Quantum est quo veneat ? Omnis Impendendus homo est, Deus esse ut possit in ipso.*

considérassent ce dévouement comme un vrai sacrifice. La volonté, lorsqu'elle n'est pas corrompue, se soumet naturellement et sans effort à la raison qui est sa règle, et court d'elle-même à l'honnête qui est son bien. Ce n'est donc pas se violenter ni renoncer à soi, que de se dévouer, c'est être soi pleinement et suivre la pente naturelle de son être.*

Mais ce dévouement est impossible sans l'impassibilité. Il est clair que l'homme, en tant qu'il n'obéit qu'au devoir, se soustrait aux sollicitations de la sensibilité pour suivre les ordres de la raison. Mais ce n'est pas là ce qu'entendent les Stoïciens, lorsqu'ils disent que le sage est sans passions. Distinguant la passion de l'appétit naturel, ils la plaçaient dans la partie maîtresse et directrice de l'âme, qu'elle trouble et qu'elle offusque : d'où il suivait que tout passion est nécessairement un vice, et qu'elle doit être non modérée, mais extirpée. Quant à l'appétit, qui est né avec nous, il leur eût semblé aussi absurde de le vouloir supprimer, que de séparer l'homme de l'homme. Que les instincts soient plus ou moins impétueux dans leur premier mouvement, qu'importe, si la raison surmonte ces surprises des sens et que l'esprit n'en soit pas atteint, ni la volonté ébranlée ? Mais si la raison conspire avec le plaisir et la douleur, si elle présente en appat à la sensibilité des biens et des maux chimériques qui l'irritent et l'exaspèrent, la volonté s'affaiblit, le cœur se déprave, et l'âme s'asservit lâchement à cette misérable chair, que la nature avait confiée à sa direction et soumise à ses ordres. L'appétit est le pressentiment sourd que chaque nature a d'elle-même. La passion implique toujours des jugements faux, qui s'ajoutent à la sensation première et qui la corrompent : aussi les animaux en sont ils exempts. L'appétit est bon dans son principe ; car la nature ne nous donne point des volontés perverses et corrompues ; la passion

* Diog., VII, 1, 89. — Sén., Ep., 76. — Lucain, II, 379. — Manilius, IV, 406.

est toujours mauvaise. Il faut distinguer dans les impressions sensibles ce qu'il y a de naturel, et ce qu'il y a d'excessif et contre nature. Il est naturel, par exemple, qu'on souffre des douleurs de ses enfants, parce qu'on doit les secourir comme soi-même. Mais l'est-il qu'on en souffre d'une âme si molle et si abattue, qu'on les abandonne en pleurant à leur lit de mort au lieu de les secourir jusqu'au dernier souffle ? Ce qui nous accable et ce qui nous fait trahir la nature et nos devoirs, c'est que nous nous passionnons de cette idée que nous sommes les plus malheureux des hommes. Voilà ce qui gâte jusqu'aux plus beaux mouvements de notre cœur. Le repentir et la pitié [1] ne sont que des passions vaines, si au lieu de nous corriger ou de secourir les misérables, nous restons là à gémir sur nous-mêmes ou sur les autres. Il y a donc dans la passion deux éléments, l'un sensible et l'autre d'imagination. L'élément sensible est cette morsure qui pique l'âme, ce coup subit qui l'ébranle à l'aspect de ce qui est contraire ou conforme à notre nature, avec le penchant à grossir l'objet par l'imagination. Vous ne guérirez jamais de cela, ce serait guérir de la nature humaine. « Quoi que fasse le sage, disait Zénon, il ne pourra jamais fermer si entièrement la plaie de la passion, qu'il n'en conserve quelque cicatrice cachée et toujours prête à saigner dans l'occasion. » Mais nous pouvons nous défaire de l'opinion vaine qui exalte la sensation, et ne pas laisser notre cœur s'évanouir dans des joies et des douleurs imaginaires.*

1. Quoique les Stoïciens eussent raison au fond, c'était mal choisir ses exemples que de prendre la pitié pour montrer l'infirmité de la passion : car, selon le mot de Phocion, ôter la pitié du cœur de l'homme, c'est ôter les autels du milieu de la cité.

* Diog., VII, 1, §§. 89, 110-115, 117, 118. — Stob., Ecl., II, chap. VII, p. 167-183. — Arr. Ent. d'Ép., liv. I, chap. 2. — Sén., Ep., 19, 57, 71, 99, 116. — De Tram., chap. 13. — De irâ., I, 7, 8, 9, 10, 12, 16; II, 1, 2, 3, 4. — A Marcia, chap. 7. — De Prov., chap. 2. — De Const., chap. 9, 10. — De Cl., II, chap. 4, 5, 6.

La passion est toujours dans son principe une erreur ou suppose tout au moins un mauvais jugement de l'esprit, et ce jugement vient de la confusion des biens et des maux avec les choses indifférentes. On s'imagine, par exemple, que la richesse est le plus grand des biens. On est transporté d'aise, si on l'acquiert; abattu de tristesse, si on ne peut l'atteindre; saisi de colère contre ceux qui mettent obstacle à ses désirs. On envie ceux qui possèdent ce qu'on n'a pas soi-même; on est jaloux de ceux qui partagent les mêmes avantages dont on jouit; on se sent humilié de la prospérité d'autrui, et l'on voudrait le rabaisser ou lui nuire. On éprouve en un mot toutes les passions qui peuvent bouleverser le cœur de l'homme. Que faudrait-il faire pour être exempt de ces troubles et de ces fureurs ? Se persuader profondément qu'il n'y a rien d'aimable que la vertu et de haïssable que le vice, n'estimer que ce qui dépend de soi, mettre en soi toutes ses espérances, se retrancher derrière le rempart inexpugnable de sa volonté avec des trésors de sagesse de tempérance, de courage et de justice. Voilà le principe de la force et du bonheur de l'homme. Mais au lieu de cela on regarde les choses indifférentes comme de grands biens ou de grands maux; on se plaît et l'on s'ingénie à les exagérer; on les environne de mille circonstances ou charmantes ou terribles, qui séduisent l'imagination ou qui font frémir les sens; et la raison étonnée ne les juge plus en elles-mêmes, mais par leurs dehors. « Ce que tu vois arriver aux enfants, dit Sénèque, nous arrive aussi, à nous, qui ne sommes que de grands enfants. S'ils voient masquées les personnes qu'ils aiment et avec lesquelles ils ont coutume de jouer, ils en sont tout épouvantés. Il faut ôter le masque non-seulement aux hommes, mais aux choses : il faut leur rendre leur visage naturel. Pourquoi m'étaler, ô mort, des glaives, des feux et une foule de bourreaux frémissants autour de toi ?

Arrière cette pompe sous laquelle tu te caches pour effrayer les sots! Tu n'es que la mort que dernièrement une faible servante a méprisée.*

Il ne faut pas croire que cette impassibilité nous laisse le cœur stupide et sans ressort. Le sage n'est pas moins accessible qu'un autre à toutes les impressions naturelles qui portent à l'action. En présence d'un objet agréable et conforme à la nature, il éprouve un sentiment de plaisir qui l'attire; il sent à l'aspect d'un objet terrible et douloureux une sorte de piqûre et de morsure qui le pousse à l'éviter; en un mot il est sujet à tous les mouvements naturels de la sensibilité, qui sont comme la préparation et le prélude des passions [1]. Mais il se défend des passions mêmes. Car il sait que malgré la force apparente qu'elles nous communiquent, et quoiqu'elles soient d'abord une exaltation et comme une tension de l'âme, elles ne produisent enfin que faiblesse; dès qu'elles vont à l'excès, l'âme se détend et s'affaisse sur soi, et cette vaine enflure crève d'elle-même. Il y a d'ailleurs des affections bonnes, qui sont dignes du sage et qui lui sont réservées, la volonté ou le désir raisonnable, la circonspection, la joie, la bienveillance, la mansuétude, l'amitié, la pudeur, la pureté, le contentement, l'égalité d'humeur et la confiance. Car il faut remarquer, que si la raison détruit en nous les passions, elle y forme certains sentiments calmes et fermes, qui sont la force et la santé de l'âme. Mais ces affections sont incompatibles avec les passions. Aussi « le fondement d'une vie heureuse, dit Sénèque, est-il de n'avoir

* Diog., VII, 1, §§. 110, 111. — Sén., De irâ, I, 3. - Ep. 13, 24, 31. — Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle et Cicéron (dans ses Tusculanes) sont pleins de ces raisonnements sur l'opinion. Il faut voir aussi l'ouvrage de Plutarque intitulé « Vertu morale », et dirigé contre cette théorie que la passion est un jugement.

1. Ce que les Stoïciens appelaient *propassions* ou *prothymies*.

point de vaines joies : *Ne gaudeas vanis !* J'ai dit le fondement, c'en est le comble. Il est au comble du bonheur, celui qui sait se réjouir et qui ne met pas sa joie à la merci d'autrui. . . . Vous croyez que je vous retranche beaucoup de voluptés, quand je vous ôte les biens du hasard et les charmantes illusions de l'espérance. Tout au contraire, je veux que la vraie joie ne vous manque jamais. Les autres ne remplissent pas le cœur ; elles ne font que dérider le front, à moins que vous n'estimiez que c'est être dans la joie que de rire !. . . Croyez-moi, c'est une chose sérieuse que la joie ! » Voilà le vrai Stoïcisme. Il ne nous rend pas insensibles, il ne fait pas de nous, comme le dit Plutarque, des Lapithes de bronze et de diamant. Mais il veut que tout dépende de nous, et nos volontés, et nos désirs, et nos joies. On comprendra maintenant, je pense, ce que voulaient dire ces Stoïciens qui nous criaient : « Il faut extirper les passions de notre cœur, et si nous ne le pouvons qu'en nous arrachant le cœur, il faut nous l'arracher avec elles. » *

Nous venons de dire les conditions de la vertu ; en voici les suites.

L'apathie nous assure la liberté, qui est à la fois le prix et le caractère de la vertu. Être libre, c'est ne faire que ce que la raison commande. Mais la passion est une force violente et tyrannique au point que les gens passionnés voient ce qui est bon et ce qui leur est utile, mais font le contraire, emportés par la passion comme par un cheval fougueux et sans frein. « C'est le propre d'un animal raisonnable et libre, dit Chrysippe, de faire usage de la raison en toute circonstance et de se laisser gouverner par elle seule. Mais souvent il la méprise, parce qu'il est entraîné par quelque mouvement

* Diog., VII, chap. 1, §. 116. — Plut., Vertu mor., chap. 9. — Arr. Ent. d'Épict., III, 2. — Cl. Al. Str., VI, 12. — Sén., Ep., 23. — Saint-Aug., De Civ., I, chap. 8.

violent et insensé. Alors on entend l'homme passionné s'écrier : Je l'avais décidé autrement, mais la nature plus forte fait violence à mes conseils ; ou bien : Malheureux que je suis ! Où était alors ma raison ? Ce n'est pas cela que j'avais résolu ; je voulais précisement le contraire[1]. » Le sage est seul libre ; le vicieux est esclave. Comment serait libre, celui que domine la passion, qui veut ce que veut la concupiscence, ce que veut la colère, ce que veut l'avarice, ce que veut l'ambition, et qui sens cesse se plaint de n'être pas plus maître de son cœur que de la fortune. Se laisser maîtriser par la passion, c'est s'engager à tout ce qui peut la servir ou l'entraver ; c'est s'assujettir à la fortune et aux hommes ; c'est être à tout le monde et à toute chose, excepté à soi. La plus grande misère de l'homme passionné est d'être esclave non-seulement de sa passion, mais de toutes celles des gens qui peuvent ou l'aider ou la contrarier. Plus il tient à assurer le succès de ses vœux, plus il étend son esclavage et ses liens. Pour pouvoir faire ce qu'il veut, il faut qu'il fasse mille choses qu'il ne veut pas ; pour se mettre à l'aise, il se met à la gêne. Il est sans cesse forcé de se faire violence

1. Ces vers d'Euripide et de Ménandre, cités par Chrysippe, ont été imités et surpassés par Ovide : « Une force inconnue et irrésistible m'entraîne. La passion me conseille une chose et la raison une autre ; je vois le bien et je l'approuve ; c'est au mal que je cède. »

Sed trahit invitam nova vis ; aliudque cupido
Mens aliud suadet : video meliora proboque ;
Deteriora sequor. (Mét., VII, v. 19.)

Et Térence a dit encore mieux, je crois, en parlant de l'impuissance morale à laquelle la passion nous réduit : « Ah ! quelle indignité ! je le vois bien, elle n'est qu'une perfide, et moi qu'un lâche et qu'un misérable. J'en rougis et pourtant je brûle d'amour : je sens, je sais, je vois que je péris. »

. . . . *O indignum facinus ! nunc ego et*
Illam sceleratam esse, et me miserum sentio :
Et tædet et amore ardeo ; et prudens, sciens,
Videns vivusque pereo. (Eunuque, I, sc. 2.)

et de se déplaire[1], dans la crainte de déplaire aux autres et de perdre tout le fruit de ses misères. Mais celui qui n'a d'autre mobile que l'honnête, et d'autre maître que sa conscience, fait toujours ce qu'il veut, parce qu'il ne fait que ce que veut la raison. Qu'il déplaise à tout le monde, pourvu qu'il soit content de lui-même! qu'il perde tout, pourvu qu'il conserve la vertu qu'il a uniquement recherchée! Il n'est point déçu dans ses vœux. Il est au-dessus des hommes et du destin, qui ne sauraient nous ravir que ce qu'ils nous ont donné. S'il entre dans le palais d'un tyran, il est le seul, disait Zénon, qui en sortira libre comme il y est entré. Ramassé en lui-même, tout à lui et en lui, il est vraiment libre, et Jupiter même n'a point de pouvoir sur sa liberté. Ce n'est pas qu'à l'instar des Cyniques, il secoue tout joug et fuie toute obligation. Non, puisque la liberté n'est que la conformité de nos desseins avec la raison, le comble de la liberté doit être de s'assujettir au plus grand nombre possible de devoirs, et d'y porter une âme ferme et tranquille, en ne recherchant que le devoir même, accompli ou voulu.*

2° L'impassibilité a pour effet de rendre la vie uniforme et toujours égale à elle-même. Nous ne développerons pas ce point du Stoïcisme, mais il est une conséquence importante qui s'y rattache. Toutes les grandes philosophies antérieures n'avaient estimé que la vertu politique : les Stoïciens montrèrent que la vertu est de toutes les circonstances et de toutes les conditions, et qu'elle n'appartient pas plus au savant qu'à l'ignorant, au citoyen qu'à l'affranchi, au riche

1. Hécaton disait : Tu me demandes quel progrès j'ai fait? J'ai commencé à devenir ami de moi-même. (Sén., Ep., 6.)

* Diog., VII, 1, §. 121. — Stob., Ec., II, ch. 7, p. 171, 173. — Arr. Ent. d'Ép., I, ch. 1, §§. 12, 23, 24, 25; ch. 17, §§. 25, 26, 28; ch. 29, §§. 60, 61, 62; - II, chap. 1, §§. 27, 28; - III, 24, §§. 75, 76; - IV, chap. 1, §§. 8, 9, 10, 14, 17, 148, 149, 150, 151, 156, 157, 158; chap. 4, §§. 12, 23. — Plut., De Tranq., chap. 10. — Sén., Ep., 73.

qu'au pauvre, au maître qu'à l'esclave. Ils exprimaient cette vérité par deux images, que l'on rencontre souvent chez les philosophes gréco-romains. « Le sage, disait Ariston, ressemble à un bon acteur qui, soit qu'il ait à jouer le rôle d'Agamemnon, soit qu'il soit chargé de celui de Thersite, remplit également bien son personnage. La vie n'a par elle-même aucune fin déterminée, disait Hérillus; mais la fin, au moins quant à son objet, varie avec les circonstances, comme le même airain peut devenir une statue d'Alexandre ou de Socrate. » C'est que l'aspect et non la fin de la vie humaine peut changer : celui qui s'évertue à ne se conformer en toute chose qu'à la raison, vit dans la richesse comme dans la pauvreté[1], dans le pouvoir comme dans l'obéissance, empereur comme simple citoyen. Prêt à descendre ou à monter, il agit simplement et naturellement, à quelque place qu'on le mette. Pauvre, il ne rougira pas de gagner sa vie du travail de ses mains, comme Cléanthe; esclave, il montrera, comme Diogène et comme Persée, qu'il n'y a point d'esclavage pour une âme libre, et il honorera la plus vile des conditions au lieu d'en être avili. Son emploi s'étend à toutes les situations et à tous les accidents de la vie, parce qu'il ne considère que la vertu elle-même, et non la matière de la vertu. Vous croyez qu'il est accablé de ses maux et de ses souffrances: il en fait usage; ce qui paraît mettre obstacle à son action, lui devient une action nouvelle, en exerçant sa patience et sa force. Croyez-vous donc que ce ne soit rien faire, par exemple, que d'être malade avec sagesse et résignation? La mort elle-même, je dis la mort la plus obscure et la plus

1. On trouve plusieurs fois dans Sénèque une idée analogue à celle du verset: « Heureux les pauvres d'esprit. » En voici l'origine. Zénon répétait souvent, nous dit Diogène, ces vers d'Euripide : « Il avait de grandes richesses; mais il ne s'enorgueillissait pas de son bonheur, et il n'avait pas des sentiments plus hauts que s'il eût été pauvre. »

inutile au monde, devient un acte de vertu, si vous savez mourir avec courage et sans vous plaindre, et, selon, la forte expression d'Epictète, si vous mourez divinement. La sagesse est comme la baguette de Mercure qui changeait en or tout ce qu'elle touchait : elle convertit et transforme toutes choses dans l'or pur de la vertu.*

Enfin (et c'est la plus belle conséquence de l'impassibilité stoïque), la vertu nous apprend à supporter doucement les hommes. Celui qui s'est dégagé des passions et qui n'aime que le bien, n'est ennemi de personne, parce qu'il n'est donné à personne de lui nuire ou de lui faire obstacle. Car d'où viennent la colère, l'envie, la jalousie, la haine et tous ces sentiments bas et cruels qui désolent l'humanité? Ils viennent de ce que, nous attachant à ces vains biens qui dépendent des hommes et que tous ne peuvent posséder également, nous nous imaginons que les autres nous font tort, quand ils nous les ravissent ou qu'ils nous empêchent de les atteindre. Ceux qui sont en proie à ces opinions sont nécessairement ennemis les uns des autres, ou sur le point de le devenir. Car leurs décrets et leurs vœux sont hostiles et peuvent à chaque moment les mettre aux prises, quoique leurs cœurs soient actuellement remplis d'affections douces et bien veillantes. « Voici, dit Epictète, un père qui paraît adorer son fils, qui l'a nourri, qui l'a veillé dans ses maladies avec la dernière tendresse. Mettez entre eux une belle jeune fille dont s'amourachent et le vieillard et le jeune homme, et vous verrez comme ils s'aiment : ils voudraient l'un et l'autre se voir morts. C'est que ce qu'il estime un bien, est pour l'homme frère, père, patrie et Dieu. » Voilà dans quel sens les Stoïciens disaient que le vicieux ou l'insensé est un être

* Diog., VII, 2, §. 160; 3, §. 165. — Arr. Ent. d'Ép., III, ch. 20. — Sénèq., Ep., 78.

sauvage, féroce, nuisible, ennemi des lois et tyrannique; non qu'il soit tel actuellement et toujours; mais il est tellement disposé, qu'il commettra des actes d'injustice, de violence, de tyrannie et de cruauté, si l'ocassion l'y invite. Le sage au contraire est doux et facile d'humeur. Comme Socrate disait : «Anytus et Mélitus peuvent me tuer, mais ils ne sauraient me nuire», le sage doit se dire à lui-même et se pénétrer de cette pensée, qu'on peut bien l'injurier, le calomnier, le dépouiller, le frapper ou le tuer, mais que son bien propre est au-dessus de toutes les violences et de toutes les atteintes. Que s'il vient à s'irriter, qu'il sache que c'est de sa fausse imagination et non d'autrui que lui vient tout le mal. D'un autre côté celui qui fait du mal aux autres est plus digne de pitié que de colère. Il croit faire tort aux autres, et c'est à lui-même qu'il nuit en perdant le seul bien de l'homme qui est la vertu, et en tombant dans le vice. Pourquoi le sage en voudrait il à celui qui l'outrage? L'insulte ne monte pas jusqu'à lui, et retombe avec toute sa honte sur celui qui l'a faite. Il est vrai, qu'à une insulte inaccoutumée le sage ressentira un de ces premiers mouvements, dont personne ne saurait se garder. Mais il ne s'y abandonnera pas jusqu'à la haine et à la vengeance. Tandis que Diogène de Babylone dissertait sur la colère, un jeune insolent lui cracha au visage : «Je ne suis pas en colère, lui dit doucement le philosophe; j'hésite seulement et je me demande si je ne devrais pas me fâcher.» Il y a sans doute dans cette mansuétude et cette compassion du sage pour l'insensé une légère pointe de mépris. Mais ce serait méconnaître le Stoïcisme de ne voir que de l'orgueil et de la hauteur dans sa tolérance. Car d'abord le Stoïcisme proscrit la sarcasme et l'ironie, par lesquels l'honnête homme se venge quelquefois de la sotte méchanceté de ses ennemis. En second lieu nulle philosophie ne tint plus de compte de la bienveillance

et de l'amour que l'homme doit à l'homme : c'est ce que nous allons voir dans la politique stoïcienne.*

Quoique le sage se suffise à lui-même, il ne saurait vivre ni développer sa vertu que dans la société. Il faut donc connaître ce milieu dans lequel l'homme s'agite, pour savoir tout ce qu'il peut et doit être.

Ce n'est pas le penchant à s'unir qui constitue la société, quoiqu'il l'aide beaucoup à se former; elle repose essentiellement sur la justice ou sur la loi, et la loi ou la justice existe non par institution, mais par elle-même et naturellement. Mais qu'est-ce que la loi? C'est la droite raison qui commande et qui défend. « La loi, disait Chrysippe, est la reine de toutes les choses divines et humaines; il faut qu'elle soit l'arbitre du bien et du mal, la règle du juste et de l'injuste, la souveraine et la maîtresse des animaux sociables par nature; il faut qu'elle commande ce qui doit être fait, et qu'elle défende le contraire. » Cette droite raison est partout répandue; elle anime et gouverne invisiblement la masse des choses inanimées; elle se communique à l'intelligence de l'homme et aux intelligences célestes; mais elle ne subsiste primitivement que dans Jupiter qui, par elle, ordonne et gouverne le monde. « On ne peut trouver un autre principe de la justice, disait Chrysippe, que Jupiter ou la nature première et universelle. Et l'on ne doit pas dire seulement avec Orphée, que la justice est assise à la droite de Jupiter : il est lui-même le droit et le juste; il est la plus antique comme la plus parfaite des lois. » Pour mieux dire, il est la seule loi véritable, et il n'y a que le vulgaire ou les insensés qui regardent comme des lois les ordonnances de Lycurgue, de Solon ou de Clisthène. Ce sont de fausses lois instituées

* Stob., Ecl., II, ch. 7, 205, 226, 228. — Arr. Ent. d'Épict., II, ch. 22, §§. 24, 26, 27, 28, 29, 30, 37; chap. 23, §§. 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16. — Plut. cont. les St., ch. 16. — Sén., De Const., ch. 14, 16, 19; De ira, III, 38.

par les hommes. Il n'y a qu'un seul droit, comme il n'y a qu'une raison universelle, à laquelle tous les êtres intelligents participent. « Ceux qui ont reçu la raison en partage, disaient les Stoïciens, sont capables de droite raison; donc ils sont capables de loi. Or, tous les hommes possèdent la raison qui est une dans son principe; donc tous les hommes sont capables de loi et de la même loi. » Et cette loi est nécessairement bonne, juste et souveraine, puisqu'elle est la raison même de Dieu, qui est maître de tout et d'où procèdent la convenance, l'harmonie, l'ordre et le salut de l'univers.

Si la loi n'est que la droite raison, elle n'existe que pour les êtres raisonnables : d'où il suit qu'il n'y a aucun droit naturel entre les hommes et les bêtes. Mais il en existe un entre les hommes, et nul ne peut le violer sans crime et sans abjurer la nature, puisque tous participent à la raison. Or, c'est cette participation, cette sorte de parenté rationnelle, qui est le fondement de la justice et de la communauté sociale. Il y a plus : le même droit unit les hommes et les dieux, puisqu'ils ont une origine et une nature communes. Il les rattache les uns et les autres au principe de l'être et de la vérité, à Jupiter d'où émanent toute justice et toute raison. Que si c'est la communauté de droit qui constitue l'État, il n'y a donc qu'un seul État, comme il n'y a qu'une loi universelle : c'est le monde, république des hommes et des dieux. « Il n'y a pas plus d'États distingués par nature, disait Ariston, qu'il n'y a naturellement de maisons, d'héritages ou de boutiques de serruriers et de chirurgiens. » Donc tous les États de la terre ne le sont que de nom ; le monde seul l'est de fait et de droit. Aussi les Stoïciens ne regardaient-ils pas comme des magistrats ceux qui ne doivent leurs titres et leur autorité qu'aux suffrages du sort ou de la foule. Le seul législateur, le seul magistrat, le seul

juge, le seul souverain légitime est le sage. De là ce paradoxe que le sage seul est libre et citoyen, tandis que les insensés ne sont que des exilés, des étrangers et des esclaves. Il y a un grand sens sous ces étranges paroles. Celui qui viole la loi de la grande patrie, devient par cela même, autant qu'il est en lui, étranger à cette patrie commune; il en sort et s'en exile par sa volonté qui se sépare de la loi. Mais celui qui obéit à Jupiter, ne saurait être banni de sa patrie qui est le monde ou, pour mieux dire, la raison universelle. De même il serait encore libre au milieu des fers et de la servitude, parce que la suprême liberté est d'obéir à la raison. Mais celui-là est le dernier des esclaves, fût-il inscrit sur les rôles des citoyens d'Athènes ou de Sparte, fût-il noble, fût-il magistrat, fût-il roi, qui, se dérobant à la loi de la vérité, se soumet à la tyrannie du corps et des passions. *

Ce n'est point là, si l'on veut, de la politique; mais c'est de la morale la plus haute. En ne reconnaissant de vraie loi que la raison universelle, de vraie république que le monde, de vrai citoyen que celui qui se conforme à la loi divine, d'homme vraiment libre que celui qui s'est émancipé des sens par la vertu, le Stoïcisme a proclamé le premier l'égalité naturelle des hommes, l'unité du genre humain, la fraternité qui nous unit tous dans une même famille, et la céleste dignité de notre nature. Permis à Plutarque de tourner en ridicule cette cité universelle, « dont les astres sont citoyens et magistrats, le soleil consul, Lucifer prytane ou astynôme! » Pour nous, qui nous inquiétons peu de cette singulière théogonie, nous trouvons dans cette fiction une haute pensée philosophique, l'idée de la société des esprits, dont Dieu est le père et le souverain. Et quand nous voyons que le

* Diog., VII, 1, §§. 128, 129. — Porp., De l'abst., III, ch. 20. — Cic., Des Fins, III, 19, 20, 21; IV, 5.

Stoïcisme admettait dans cette cité supérieure ces esclaves si méprisés des anciens, nous oublions volontiers ses imaginations antiphysiques, pour saluer la première apparition du droit et de l'humanité. Or, le Stoïcisme a non-seulement posé en principe l'égalité de tous les hommes, il en a tiré une conclusion immédiate contre l'institution de l'esclavage. « Il y a, dit Zénon, tel esclavage qui vient de la conquête, et tel autre qui vient d'un achat : à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais. » Ainsi non-seulement l'esclave peut être infiniment supérieur par la vertu à l'être vil et superbe qui se dit son maître ; mais encore c'est une chose horrible, selon la nature, qu'un homme en possède un autre. Il faut savoir gré à Zénon de sa hardiesse, parce qu'il n'est pas rare que tel qui professe hautement l'égalité morale des hommes devant Dieu, hésite à professer leur égalité naturelle et civile, remettant à une autre vie la justice, qu'il n'a point le cœur de réclamer et de défendre en celle-ci.*

Nous ne possédons malheureusement que fort peu de chose sur la vertu que les Stoïciens appelaient sociabilité. Essayons toutefois d'en retrouver quelques traits dans les textes trop rares, qui sont arrivés jusqu'à nous. « L'amour, disait Zénon, est le Dieu qui opère le salut de la cité. » Aussi n'y a-t-il rien de plus malfaisant, selon Cléanthe, que la calomnie qui, trompant sourdement celui qu'elle persuade, lui inspire de la haine contre un innocent et sème la discorde entre des êtres naturellement amis. Cet amour commence à l'affection des pères et des mères pour leurs enfants, il s'étend de la famille à la bourgade, de la bourgade à la cité, de la cité à la nation, jusqu'à ce qu'il devienne l'amour sacré du monde et qu'un homme, par cela seul qu'il est

* Diog., VII, 1, §§. 88, 122, 123. — Stob., Fl., XLIV, 12. — Cic., Acad., liv. I, chap. 45.

homme, ne soit plus étranger à un autre homme. «Voulez-vous, nous dit le dernier des Stoïciens, le commentateur d'Épictète, voulez-vous connaître vos devoirs envers vos concitoyens? Considérez vos relations avec eux. Car si la cité est la mère commune et représente en même temps le père et la mère, il est constant par cela-même qu'il y a entre les citoyens une certaine fraternité. Vous devez donc vous conduire avec vos concitoyens comme avec des frères. Ce n'est pas assez de les instruire et de les moraliser, vous devez veiller à ce qu'ils ne manquent pas des choses nécessaires. C'est à vous de tenir lieu de père aux orphelins et aux veuves nécessiteuses.... Il y a aussi certains rapports naturels entre vous et les étrangers qui viennent à vous sous la protection de Dieu, qui a établi l'hospitalité. Il faut s'acquitter des devoirs qui dérivent de ces rapports, tant à cause de Dieu qui en est le gardien, que pour augmenter notre humanité, qui ne doit pas seulement tenir compte des rapports nécessaires dérivant de la parenté et du sang, mais qui doit encore s'étendre à tout le genre humain.» Chose singulière! Simplicius a une idée moins nette et moins claire de l'humanité que l'auteur du *De officiis* et du *De finibus*. Il semble n'admettre qu'avec des restrictions et comme surérogatoire la fraternité humaine que Cicéron exprime si bien par les simples mots : *Caritas generis humani*. Voilà ce que c'est que d'avoir perdu sa vie à discuter, comme tous les Alexandrins, des questions insolubles sur les dieux et sur les démons. [1]

1. La théorie de la loi et de la cité universelles a été donné par quelques modernes comme appartenant surtout à Cicéron et aux Stoïciens postérieurs. C'est une des plus graves erreurs historiques. Quand je n'aurais pas les témoignages de Plutarque, de Clément d'Alexandrie, de Philon et de bien d'autres qui attribuent cette théorie au Stoïcisme en général, je saurais par Cicéron même que c'est là une théorie toute stoïcienne. Dans les Lois, il avoue qu'il expose les idées du Portique. Dans les traités des Fins, des Devoirs, de la Nature des Dieux et

Mais en voyant l'opposition éternelle que les Stoïciens mettaient entre les sages et les fous, ne pourrait-on pas croire que cette solidarité n'existe qu'entre les sages? Les sages, répétaient-ils à satiété, sont seuls amis entre eux, par ce que leurs dogmes s'accordent sur les biens et sur les choses de la vie. Il n'y a entre les insensés que des liaisons et des commerces formés par certaines nécessités fortuites ou par des opinions fausses. Incapables de constance et de fidélité, ils ont de plus sur les biens et sur les maux des pensées qui sont toujours sur le point de les mettre aux mains. Ils sont donc les uns pour les autres des étrangers et des ennemis, tandis qu'il y a amitié et parenté entre les sages, lors même qu'ils ne se connaissent pas. Mais de ce qu'il y a entre les fous des germes perpétuels de discorde et d'hostilité, il ne s'ensuit pas qu'ils soient actuellement ennemis, et moins encore, que les sages doivent les haïr et les traiter en étrangers. La nature et la raison veulent que l'homme soit ami de l'homme, et qu'il désire en être aimé. Le sage pour cultiver cette bienveillance et cette philanthropie naturelle cherchera à rendre service au plus grand nombre possible de ses semblables, et s'il le peut, à tous et à chacun. S'il est simple particulier, il sera toujours prêt à aider les autres de sa bourse, de son influence, de son esprit et de ses conseils; il les instruira par sa parole et par des livres. S'il est homme politique, il fera des lois, il mettra la concorde et la paix dans l'État. S'il est puissant, il aspirera comme Hercule et Bacchus, à travailler à la défense et au salut du genre humain. Se dévouer au bien de l'humanité, telle est la fonction du sage: c'est là aussi sa félicité. Car si

dans les Académiques, il donne cette théorie non pour sienne, mais comme appartenant à Zénon et à Chrysippe. J'en dis autant de Sénèque et d'Épictète qui en parlent toujours comme d'une chose reconnue. Et n'est-il pas question de la loi unique et universelle dans l'hymne même de Cléanthe?

l'on se nuit en nuisant aux autres, on est utile à soi-même en servant le prochain, et l'on en retire une utilité égale au bien que l'on fait. Il est incontestable, que le sage des Stoïciens doit aux autres non-seulement la justice, mais encore la bienveillance et l'amour. La sociabilité consiste en effet dans la justice et dans la bonté que le Stoïcisme ne sépare jamais. Je vous enseignerai, disait Hécaton, un philtre sans incantation, sans drogue et sans charme : Voulez-vous être aimé, aimez le premier. Que si l'on objecte que les Stoïciens proscrivaient la pitié, je répondrai qu'ils en recommandaient vivement les actes, en repoussant l'infirmité de la passion. Si l'on dit qu'ils rejetaient la clémence comme une faiblesse d'âme qui simule la bonté, je répondrai qu'ils parlaient alors en législateurs et en juges, et que le législateur et le juge ignorent la clémence et ne connaissent que la justice.*

Voici d'ailleurs quelques discussions de casuistique, où l'on peut voir l'esprit même du Stoïcisme. Pendant une famine, un honnête homme, qui vient d'acheter du blé à l'étranger, sait qu'un convoi considérable est sur le point d'arriver : est-il tenu de le déclarer à ses concitoyens? «Non, disait Diogène de Babylone avec la probité vulgaire. J'ai le droit de me taire pour vendre mon blé à meilleur prix. — Que dis-tu, répondait la morale par la bouche d'Antipater? Toi qui dois faire du bien aux hommes, toi qui, selon les principes et les lois de la nature, dois agir, comme si l'utilité générale était ta propre utilité, tu cacheras aux hommes ce qu'il leur importe de savoir pour spéculer sur leur ignorance et t'enrichir de leur misère. — Mais, répliquait Diogène, il ne m'est pas obligatoire de vous dire tout ce qu'il vous serait avantageux

* Diog., VII, 1, §§. 122, 123, 124. — Stob., Ecl., II, chap. VII, p. 108, 184, 186, 192, 204, 210, 211, 220, 222, 226, 228, 240;- Flor., VI, 37; XLVI, 50. — Plut. cont. les St., chap. 12, 16, 17, 18; Not. Com., 22. — Cic., Des Fins, III, 22. — Sén., Ep., 6; De Tranq., ch. 3.

d'entendre. — Si, répartait Antipater; tu le dois, si toutefois tu te souviens de la société naturelle qui unit tous les hommes.» Généralisez cette discussion. Est-il ou non permis de tromper, même par son silence, sur la valeur des objets que l'on met en vente? La prudence vulgaire et Diogène répondent: Je fais afficher la vente d'un objet parce qu'il ne me plaît pas; vous l'achetez parce qu'il vous plaît. Où est la fraude du vendeur, quand l'acheteur peut juger lui-même de l'objet? Il faudrait être insensé pour déprécier soi-même sa marchandise. Quoi donc! objecte Antipater. Qu'est-ce autre chose, cela, que de ne pas montrer son chemin au voyageur égaré? Ce que les Athéniens maudissaient par de solennelles exécrations. C'est pis encore: Vous induisez sciemmment votre prochain en erreur, afin de profiter de son ignorance. Qu'importe que vous trompiez par votre silence ou par vos discours? La loi de la société humaine n'en est pas moins rompue. — C'est donc le principe de l'humanité qui doit corriger et compléter celui de la justice. Il n'y a de société véritable, que si la charité mutuelle prévaut assez sur l'égoïsme pour exterminer de nos relations commerciales ou autres, toutes ces habiletés permises, qui ne sont au fond que des fraudes et que des piéges tendus à la bonne foi d'autrui.*

Il nous reste à exposer la théologie des Stoïciens qui fait le lien et l'unité de toutes leurs doctrines morales, et qu'à leur exemple nous avons toujours supposée jusqu'ici sans jamais l'expliquer. Les principaux dogmes en sont contenus dans l'hymne de Cléanthe à Jupiter : nous le donnerons ici mot à mot:

« Le plus glorieux des immortels, être qu'on adore sous mille noms, être éternellement tout-puissant, maître de la nature, toi qui gouvernes avec loi toutes choses, ô Jupiter, salut! C'est le devoir de tout mortel de te prier. Car c'est de

* Cic., Des Dev., III, chap. 13 et suiv.

toi que nous sommes nés, et que nous tenons le don de la parole, seuls entre tous les êtres qui vivent et rampent sur la terre. C'est pourquoi je t'adresserai mes hymnes et je ne cesserai de chanter ton pouvoir. Ce monde immense qui roule autour de la terre te suit où tu le conduis, et se soumet docilement à tes ordres. C'est que tu tiens dans tes invincibles mains la foudre, ton ministre enflammé, au double trait, la foudre animée d'une vie immortelle. Tout dans la nature frissonne à ses coups. Par elle tu diriges la raison universelle, qui circule dans tous les êtres et se mêle aux grands comme aux petits luminaires du ciel. Tant, ô roi suprême, ton empire est grand et universel! Rien ne se fait sans toi sur la terre, ô Dieu, rien dans le ciel éthéré et divin, rien dans la mer, hors les crimes que les méchants commettent dans leur folie. Par toi ce qui est excessif, rentre dans la mesure, la confusion devient ordre, et la discorde, harmonie. Ainsi tu fonds tellement ce qui est bien avec ce qui ne l'est pas, qu'il s'établit dans le tout une loi unique, éternelle, que les méchants seuls abandonnent et méprisent. Les malheureux! Ils désirent sans fin le bonheur, et ils ne voient ni n'entendent la loi commune de Dieu, qui leur procurerait une vie heureuse avec l'intelligence, s'ils voulaient l'écouter. Ils se précipitent sans souci de l'honnête, chacun vers l'objet qui l'attire. Ceux-ci se passionnent pour la possession disputée de la gloire; d'autres courent à des gains sordides; beaucoup s'abandonnent à la mollesse et aux voluptés du corps. Mais ô Jupiter, auteur de tous les biens, toi à qui la foudre et les nuages obéissent, retire les hommes de cette funeste ignorance; dissipe cette erreur de leur âme, ô Père; et donne-leur de trouver cette sagesse qui te guide et par qui tu gouvernes l'univers avec justice, afin que glorifiés nous puissions te glorifier à notre tour, chantant sans fin tes ouvrages, comme il convient à l'être faible

et mortel. Il n'est pas de plus grand bien et pour les hommes et pour les dieux, que de célébrer éternellement par de dignes accents la loi commune de tous les êtres.»

On voit déjà dans cet hymne les deux principaux dogmes théologiques du Stoïcisme, l'unité de Dieu et son universelle providence.

Il n'y a qu'un seul Dieu, auteur et père du Grand-Tout, soit que tous les immortels, adorés par les hommes, ne soient qu'un même être sous des noms divers, soit qu'on les considère comme des émanations du Dieu premier. Les Stoïciens flottaient entre ces deux interprétations de l'ancienne théologie. Il n'existe à proprement parler, disaient-ils, ni Apollon, ni Minerve, ni Vesta, ni Junon : il n'existe qu'un seul Dieu, sans nom, sans forme, mais qui fait toutes choses, et qui prend différents noms selon les effets de sa puissance. On l'appelle Dios et Zên, parce que tout se fait par lui, et qu'il est le père de la vie universelle; Athênê, parce que sa principale action est dans l'Éther; Hêra, parce qu'il domine dans l'air; Poseidôn, parce qu'il tient l'empire des eaux; Démêter, parce que toutes choses naissent de la terre et y retournent. On comprend de reste qu'une pareille explication du polythéisme n'en est que la suppression. Malheureusement les Stoïciens ne s'en tinrent pas là : en réduisant les divinités de l'Olympe à de pures dénominations, ils se séparaient de Socrate, de Platon, d'Aristote et de tous leurs devanciers; ils s'en rapprochèrent par une hypothèse qui rend aux dieux vulgaires une ombre de réalité. La terre, le soleil, la lune et tous les astres sont gouvernés par des âmes, émanations de l'âme universelle. Seulement ces dieux ne sont pas impérissables, ils ne sont que les œuvres les plus sublimes du Premier Être, comme Platon l'avait déjà dit. Mais tandis que Platon affirmait qu'ils sont immortels et indestructibles, non par essence, mais par la volonté de leur

père, les Stoïciens les condamnaient à périr avec le monde. « Lorsque arrivera la conflagration ou l'anéantissement de l'univers, disait Chrysippe, il ne subsistera plus que Jupiter, vivant seul à seul avec la providence ou avec ses pensées. » J'aimerais que le Stoïcisme eût laissé là ces dieux précaires, auxquels il n'accordait même pas le privilége de l'immortalité. Car n'eût-il pas été plus sage et plus simple d'abandonner le polythéisme à la destruction qui le menaçait, que de chercher par de bizarres et subtiles explications à soutenir cette religion vieillie et décrépite. Quoi qu'il en soit, nulle philosophie ne l'a théoriquement plus dégradée et plus anéantie.*

Dieu n'est pas autre chose que le Logos ou que la Raison même. Il est la cause des causes, parce qu'il est la raison des raisons; et si les causes ont en lui leur origine et leur ordre nécessaire, c'est que sa pensée contient les raisons génératrices des choses. La providence et le destin s'identifient par ce côté. Qu'est-ce en effet que le destin? Sinon l'enchaînement immuable des causes et des effets, qui a son principe dans la pensée divine. De plus, comme la puissance et la raison de Dieu circulent dans la masse du monde qu'elles gouvernent et qu'elles vivifient, Dieu se confond avec la nature. Nature, destin, providence ne sont donc que trois termes divers pour exprimer une même idée, l'idée de cette force première et intelligente, qui se développe avec un ordre inflexible dans la production et le gouvernement de l'univers. Voilà pourquoi vivre selon la nature, c'est vivre selon la raison ou selon Dieu. Voilà pourquoi l'on a droit de dire qu'il n'y a pas de vrai bien en dehors de la nature, et qu'elle est la plus ancienne, la plus sainte, la plus divine des lois et des religions. Il y a plus : si la loi, par cela même

* Diog., VII, 1, §§. 135, 138, 147, 151. — Plut., Des op. des phil., ch. 7, 27, 28; cont. les St., 38, 39, 47; Not. Com., 31, 37.

qu'elle est conforme à la nature, n'est que l'expression de la pensée éternelle, la vérité et la vertu[1] doivent être les mêmes pour l'homme que pour Dieu. . . . . .

Rien donc ne se fait dans la nature qu'en vertu de la raison universelle, et l'on ne saurait concevoir une plus belle économie que celle du monde, gouvernement et cité de Jupiter. On objectait en vain l'existence du mal à cet optimisme des Stoïciens. C'est une erreur, répondait Chrysippe, de s'imaginer que le bien aurait pu exister sans le mal: il faut qu'ils subsistent ensemble opposés l'un à l'autre et comme appuyés sur leur mutuel contraste. Il y a et il devait y avoir beaucoup de nécessité dans les choses. Le mal ne vient point de la volonté première de Dieu: il est la conséquence et comme un accompagnement fatal de son œuvre; il est né par concomitance. Dieu a voulu que nous soyons justes, courageux, tempérants et sages; mais il fallait par un accompagnement fatal qu'il nous fût possible d'être injustes, intempérants, lâches et insensés. Non, il n'était ni possible, ni même bon d'ôter les vices de l'univers. Non, la providence n'a pas eu le mal en vue. Il est vrai que rien n'arrive sans sa permission et contre sa volonté. Mais il ne s'ensuit aucunement que Dieu soit l'auteur des vices et des crimes. Comme la loi n'est pas la cause des délits, Dieu ne l'est point de l'impiété: le mal ne sort que du cœur du méchant, et le méchant est libre comme l'homme de bien. Il ne doit donc s'en prendre qu'à lui-même de la perversité qui fait sa perte. C'est vainement qu'il accuse le destin et qu'il se réfugie dans la fatalité comme dans un asile inviolable. « Les mortels accusent les dieux, dit Jupiter dans Homère. C'est nous, à les entendre, qui leur envoyons les maux qui les accablent. Insensés!

1. Mettez *justice* à la place de vertu, et cette phrase que S[t] Clément reproche aux Stoïciens, me parait d'une incontestable vérité.

que ne s'accusent-ils eux-mêmes? Ils périssent victimes de leur propre folie.*

Voici les conclusions que les Stoïciens tiraient de leur théorie de la providence. 1° Puisque la loi n'est que la raison même de Dieu, toute action vertueuse est un acte de piété, toute action vicieuse une impiété. 2° Puisque tout est bien dans la cité de Jupiter, c'est une nécessité que le sage se résigne doucement aux événements.

Il est clair qu'il y a de l'impiété à violer la volonté de Dieu, de la piété à s'y conformer. Les Stoïciens ne séparaient pas l'idée de la vertu de celle de Dieu, et l'on voit par certaines définitions de Chrysippe et de Sphérus, conservées par Cicéron, que la vertu implique toujours l'obéissance et la conformité à la loi souveraine ou divine. Qu'est-ce, par exemple, que le courage? C'est une soumission virile et pleine de confiance à la loi suprême, dans les choses que l'homme doit braver ou supporter. Mais à quoi bon chercher ici curieusement et péniblement la pensée des Stoïciens dans les débris presque insignifiants qui nous en restent, lorsque nous avons le commentaire aussi expressif que fidèle du sage Antonin? « Faire une injustice, dit-il, c'est être impie; car la nature universelle ayant créé les êtres raisonnables les uns pour les autres, afin qu'ils se prêtent de mutuels secours sans jamais se nuire, celui qui désobéit à cette volonté de la nature, offense certainement la plus ancienne des déesses. De même celui qui recherche les voluptés comme des biens, et qui fuit les douleurs comme des maux, est impie; car il est impossible qu'un tel homme n'accuse pas la commune nature d'avoir fait un injuste partage aux méchants et aux bons, puisqu'il arrive souvent que

* Diog., VII, 1, §§. 138, 139, 147, 148, 156. — Plut. cont. les St., ch. 14, 15, 18, 32, 33, 34, 35, 36, 37; - Not. Com.. 14, 32, 33. — Cléanth., cité dans le Man. d'Épict. — Arr. Ent. d'Ép., II, ch. 6. — Thémist., Dis., II. — Aulu-Gelle, VI, ch. 2.

les méchants nagent dans les plaisirs et vivent dans l'abon dance de toutes choses, tandis que les bons éprouvent la douleur et tous les accidents qui la font naître. D'ailleurs celui qui redoute les douleurs craint une chose que l'ordre du monde lui destine un jour, ce qui est déjà une impiété; et celui qui court sans cesse après les plaisirs des sens, ne s'abstiendra pas au besoin d'une injustice, ce qui est une impiété manifeste. Or il faut que celui qui veut se conformer à la nature, regarde comme indifférentes[1] les choses que la nature distribue indistinctement et sans égard au vice et à la vertu. Tout homme donc qui ne reçoit pas également les plaisirs et les peines, la mort et la vie, la gloire et l'ignominie est sans aucun doute impie ou porté à le devenir.» Les sages identifient donc leur volonté avec celle de Dieu; et c'est pourquoi ils sont sur cette terre comme des esprits célestes, dans lesquels Dieu même réside : bien différents en cela des méchants, qui sont athées[2], soit qu'ils aillent jusqu'à

1. Épictète et Marc-Aurèle connaissaient probablement mieux que nous le Stoïcisme : aussi ne me lassé-je pas de les citer pour expliquer la doctrine primitive. Voyez le rapport admirable de la théorie de l'indifférent et de celle de la providence ou de la piété. « S'il y a des dieux, dit Marc-Aurèle, ils ont pris soin des affaires humaines; et ils ont mis dans l'homme tout ce qu'il fallait pour qu'il ne tombât pas dans de véritables maux : car si dans tout le reste il y avait un vrai mal, les dieux y auraient pourvu, et nous auraient donné les moyens de nous en garantir. Mais ce qui ne peut rendre l'homme pire qu'il n'est, comment pourrait-il rendre la vie de l'homme plus malheureuse? En effet, si la nature, qui gouverne le monde, avait souffert ce désordre, ce serait donc ou parce qu'elle aurait ignoré que ce fût un désordre, ou parce que, l'ayant su, elle n'aurait pu le prévenir ni le rectifier. Or, on ne peut pas penser qu'elle ait fait par ignorance ou par faiblesse une si grande bévue que de laisser tomber indistinctement les biens et les maux sur les bons et sur les méchants. Et puisque la mort et la vie, l'honneur et l'opprobre, la douleur et le plaisir, les richesses et la pauvreté, que toutes les choses, dis-je, qui de leur nature ne sont ni honnêtes ni honteuses, arrivent également aux bons et aux méchants, il s'ensuit que ce ne sont ni de véritables maux ni de véritables biens. » Les Stoïciens avaient raison : la piété et la vertu sont la même chose, à une condition : qu'on juge de la piété par la vertu, et non de la vertu par ce qui paraît la piété.

2. Sans Dieu, privés de Dieu.

ne compter Dieu pour rien, soit que les dispositions de leurs cœurs les mettent en opposition avec lui. Le sage est le seul prêtre, le seul vrai ministre de Dieu, le seul, qui sache l'honorer comme il convient à sa perfection. Car il n'y a point de culte en dehors de la vertu, et même elle est le seul culte qui soit dû essentiellement à la divinité. Aussi Zénon ne voulait pas qu'on bâtit des temples ou qu'on élevât des statues au maître de l'univers. Que sont pour cet être immense les ouvrages des mains de l'homme? Ce qui n'est pas d'un grand prix, disait Zénon, ne saurait être sacré. Or de quel prix sont les ouvrages des artisans et de ceux qui exercent les plus vils métiers? Il serait ridicule, ajoutait-il, que ce qui n'est que le jouet des dieux pût faire un Dieu, et qu'un Dieu fùt le produit d'un art d'enfant.» Les seules images qui soient dignes de Dieu sont les vertus, et les seuls temples qui lui conviennent, l'univers et le cœur du juste, *et Cœlum et Virtus*. Voulez-vous donc l'honorer et vous attirer ses faveurs par vos hommages? Soyez justes, humains et bienfaisants. Car quoi de plus insensé que de demander aux dieux qu'ils soient bons pour nous, lorsqu'au lieu de nous entr'aider, nous nous délaissons les uns les autres dans nos besoins et nos détresses.*

Quoique la piété consiste essentiellement dans la vertu en général, il y a pourtant une vertu particulière, qui se rattache à la foi dans la providence : c'est la résignation. Puisque Dieu fait bien ce qu'il fait, il ne faut pas demander qu'il s'accommode à nos vues et à nos caprices, ni qu'il veuille ce que nous voulons, mais vouloir ce qu'il veut et nous accommoder à ses éternels décrets. Si nous venons à perdre

* Diog., VII, 1, §§. 33, 119. — Stob., Ecl., II, chap. 7, 122-124, 216-218. — Plut cont. Stoïques, chap. 6. — M. Aur., chap. 8, art. 10; — Cl. Al. Strom., liv. V, chap. 2; VII, chap. 5. — Cic., Tusc., IV, 24; Des Fins, III. chap. 21.

notre fortune ou notre enfant, nous devons nous dire avec patience : le destin me l'a donné, le destin me l'a repris.[1] Sommes-nous accablés de souffrances ? N'allons pas croire que c'est pour nous châtier ou nous nuire que ces maux nous arrivent; mais pensons que nous avons à les subir par quelque autre dispensation ou économie de la providence. « Mortels, nous dit Homère avec raison, recevez ce que les dieux vous envoient d'heureux ou de malheureux : c'est la volonté de Jupiter. » Quelle folie de se plaindre de son sort et de se révolter contre la destinée? « O Jupiter, écrivait Cléanthe, conduis-moi où tu voudras; me voici, je suis prêt à te suivre sans hésiter. Aussi bien, quand je ne le voudrais pas, je n'en serais pas moins forcé de te suivre; je n'y gagnerais que de devenir méchant. Celui qui se résigne comme il faut à la nécessité, est sage : il sait les choses divines. » La résignation n'est point la patience d'un esclave qui fait de nécessité vertu, ou qui tremble sous la main d'un maître impitoyable, dont il ne comprend pas les caprices. C'est la patience d'un être raisonnable qui, en se soumettant à l'ordre éternel des choses, entre pour ainsi dire dans les conseils de la sagesse et de la volonté de Dieu. «Tant que la volonté de Dieu m'est inconnue sur les choses extérieures, disait Chrysippe, je choisis ce qui m'est le plus commode et selon la nature. Mais si je savais qu'il est dans la destinée que je fusse malade aujourd'hui, je courrais de mon propre mouvement et avec joie au-devant de la maladie .... Si la boue avait le sentiment et la pensée, elle se réjouirait d'être foulée aux pieds des passants. Car elle saurait que cela est dans sa destinée et elle s'y soumettrait d'elle-même avec empressement. » Retranchez cet abandon et cette foi dans la providence : il n'y a plus de vertu. Car, qu'est-ce que la vertu dans son expression dernière et la plus haute? C'est

1. Vers tout stoïcien de Ménandre.

l'accord de notre raison ou du génie qui est en nous avec la raison qui gouverne l'univers. *

Doit-on ajouter à cette morale religieuse le dogme de l'immortalité de l'âme? Si je ne me trompe, les Stoïciens, tant ceux de la seconde époque que ceux de la première, n'ont jamais insisté fortement sur cette idée consolante.[1] On ne peut cependant douter qu'ils ne l'aient admise, je ne dis pas comme une opinion établie et fermement arrêtée, mais au moins comme une grande et belle espérance. Parmi les principaux représentants du Portique, Panétius est le seul qui nous soit signalé comme niant toute espèce de vie future, malgré sa prédilection pour Platon, qu'il appelait tantôt l'Homère, tantôt le Dieu des philosophes: il reproduisait d'ailleurs contre l'immortalité toute l'argumentation des Épicuriens. Quant aux autres Stoïciens, leurs opinions peuvent sembler étranges, mais elles impliquent évidemment la permanence possible de l'âme. « Ils avançaient, nous dit Cicéron, que les âmes continuent à exister après qu'elles sont sorties du corps, mais qu'elles ne doivent point toujours durer, nous gratifiant ainsi non de l'immortalité, mais d'une longue vie, à peu près comme les corneilles. » Diogène nous explique ces mots de Cicéron. Selon lui, Cléanthe pensait que les âmes se conservent jusqu'à la conflagration du monde, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'univers rentre dans le sein de Jupiter d'où il est sorti, de sorte que toutes les âmes, celles des hommes et celles des dieux, doivent un jour se perdre et s'anéantir dans la substance de l'être

* Diog., VII, chap. 1, 2. 88. — Arr. Ent. d'Épict., II, chap. 6. — Plut. cont. St., chap. 6, 14, 15.

1. Caton se tue en lisant le Phédon de Platon, et non pas un livre de quelqu'un de ses bons amis les Stoïciens. Épictète, Marc-Aurèle et Sénèque ne parlent qu'incidemment, et non pas même sans réserve, de l'immortalité. Jamais ils n'en font le but et l'encouragement de la vertu.

premier. Mais Chrysippe n'accordait cette permanence et cette durée qu'aux âmes des gens de bien et des sages. A propos de cette épitaphe de Sardanapale : « bois, mange et jouis, il ne nous reste, quand nous sommes devenus cendre, que les plaisirs que nous avons goûtés », Chrysippe disait qu'il serait mieux d'écrire : « Persuadé que tu es mortel, perfectionne ta raison par les sciences et par les vertus : tout le reste s'évanouit; il ne nous reste que les choses que nous avons apprises, que les sages réflexions que nous avons faites et que le bien qui nous en est revenu. » [1] Il paraît donc penser avec Platon, que l'âme n'emporte avec elle dans l'autre vie que ses actes intellectuels et moraux. L'âme survit donc au corps, du moins lorsqu'elle a été vertueuse; et, selon Chrysippe, elle conserve les vertus et les vérités dont elle s'est ornée. Mais sur quelles preuves les Stoïciens affirmaient-ils cette espèce d'immortalité ? Je n'en trouve qu'une seule : s'il faut en croire Sénèque, nous devons regarder comme tout stoïcien l'argument du consentement unanime des peuples, tel que nous le voyons exposé dans Cicéron, lorsqu'il veut démontrer soit l'existence des dieux, soit l'immortalité. Tous les peuples croient que les âmes subsistent après la mort; c'est le cri même de la nature, qui parle à

1. J'abrége ici l'épitaphe de Sardanapale et ce que Chrysippe voulait y substituer, pour mieux faire ressortir le sens. Voici d'ailleurs textuellement ce qu'on lit dans Athénée : «Persuadé que tu es mortel, disait l'épitaphe de Sardanapale, livre-toi à la joie dans les divertissements des festins; car après la mort, il n'y a plus de bien pour toi : Vois, je suis cendre, moi qui régnai sur la grande Ninive, et je n'emporte que ce que j'ai mangé, que les jouissances de ma vie licencieuse et de l'amour : tout le reste de mon bonheur s'est évanoui. Jouis : c'est le sage conseil que je te donne. » Mais Chrysippe disait qu'il serait mieux d'écrire : « Persuadé que tu es mortel, perfectionne ta raison par les sciences. Il ne te reste aucun avantage d'avoir bien mangé. Pour moi, je suis un lâche qui ai fait grande chère et pris beaucoup de plaisir, mais il ne me reste rien que les choses que j'ai apprises, que les réflexions sensées que j'ai faites, et que le bien qui m'en est revenu : quant à tous les autres plaisirs, ils ont disparu. »

nos esprits avec une force secrète. Mais ils diffèrent sur la vie de l'âme dans l'autre monde, parce que la nature est muette sur ce point et qu'elle laisse carrière à toutes les fictions les plus étranges. Si les Stoïciens se bornaient réellement à cette raison, j'en conclurais qu'ils ne voulaient pas abandonner l'immortalité de l'âme, parce qu'elle est une opinion salutaire, mais aussi qu'elle ne faisait point partie de leurs dogmes arrêtés et philosophiques. Ils ne la rattachaient pas d'ailleurs au principe moral. Car c'est pour eux une idée invariable que la vertu se suffit à elle-même, et qu'elle trouve en soi sa récompense, comme le vice renferme en lui sa propre punition. Or, si les bons avaient dû recevoir dans une autre vie le prix de leurs vertus, pourquoi les méchants n'auraient-ils pas aussi reçu le prix de leurs actions mauvaises? Mais ni Cléanthe, ni Chrysippe, ni leurs disciples grecs ou romains de l'époque impériale ne paraissent avoir admis cette nécessité soit de la récompense, soit de l'expiation. Ils ne regardent point les prétendues prospérités des méchants comme de vrais biens; ils ne sont donc point forcés de dire avec Platon et avec le sens commun représenté par les tragiques: « Le bonheur du méchant est trompeur et cache des piéges inévitables; il y a au ciel comme un registre de toutes les mauvaises actions; et la vengeance de la justice est sûre et terrible, quoiqu'elle arrive souvent d'un pas tardif..... O mortel, qui oses accuser les dieux, parce qu'ils ne punissent pas immédiatement le crime et qu'ils en ajournent le châtiment, apprends en la raison. Si la vengeance était immédiate, ce ne serait plus par piété, mais par crainte qu'on honorerait les dieux. Mais la vengeance étant reculée, les mortels peuvent déployer alors leurs vertus ou leurs vices; et quand ils sont enfin convaincus d'être criminels, ils paient le prix de leurs fautes: cela suffit à la justice. » Les Stoïciens n'ont pas besoin de

cette justice boiteuse et tardive ; pour eux, toute mauvaise action porte en elle-même son châtiment, et le vice ne paraît heureux qu'aux insensés. Ils ne voulaient pas d'ailleurs qu'on dirigeât les hommes par la crainte des dieux et de leurs vengeances. « Non, disait Chrysippe, ce n'est pas un bon moyen de détourner les hommes de l'injustice que la crainte des dieux. Tout ce discours sur les vengeances divines est sujet à beaucoup de controverses et de difficultés. Il ne diffère pas beaucoup des contes[1] sur Acco et sur Alphitto, par lesquels les femmes empêchent les petits enfants de mal faire. » Il ne faut donc pas traiter les hommes commes des enfants à qui l'on fait peur, et il n'y a de véritable moralité que lorsqu'on aime et qu'on embrasse la vertu pour elle-même et par raison. Voilà le motif, je n'en doute pas, pour lequel les Stoïciens parlaient si peu de l'immortalité de l'âme, et ne se riaient pas moins que les Épicuriens de tout ce qu'on débite sur les enfers. Platon aime à insister sur les croyances populaires; il est politique autant que moraliste. Les Stoïciens ne sont plus que des moralistes; ils blâment Platon d'avoir eu recours à des fables et presqu'à une fraude, parce que le philosophe ne doit pas remplacer la vérité et la raison par l'imagination, ni la moralité par l'égoïsme et la peur.*

Plus j'examine cette noble philosophie stoïque, moins je comprends les jugements qu'on en a portés[2]. Soit dans ce qu'elle nie, soit dans ce qu'elle affirme, elle me paraît la morale la plus complète de l'antiquité. Quelle pénétration et quelle vérité dans ses analyses! quel profond esprit de moralité et de religion! quelle force! quelle haine vigoureuse de toute bassesse et de tout esclavage! quelle ardeur pour

1. Contes analogues aux contes des revenants.

* Diog., VII, chap. 1, §§. 156, 157.—Stob., Ecl., liv. 1, chap. 4, art. 14, 22. — Plut. cont. les St., ch. 15. — Ath., Banq., VIII. — Cic., Tusc., I, ch. 32.

2. Excepté celui de Montesquieu, Esprit de lois.

le bien et pour l'action jusque dans son impassibilité[1] ! Mais surtout quelle tolérance! quelle sociabilité et quelle philanthropie! quelle vive et claire conscience du droit universel et de l'unité du genre humain! Non, le Stoïcisme n'étouffait point l'homme; non, il n'ignorait pas nos faiblesses; mais il n'estimait, il ne développait que ce qu'il y a en nous de généreux et d'élevé, et lorsqu'on voit toutes les doctrines contemporaines prôner l'indifférence, l'inertie et l'égoïsme, on ne peut lui reprocher sérieusement d'avoir quelquefois outré les forces de notre nature et la grandeur de la vertu.

Il est vrai que cette morale peut paraître dure, raide, hautaine, glorieuse et même intolérante, lorsqu'on ne s'arrête qu'à l'écorce. Quand on lit cette distinction des sages et des fous, qui ne laisse aucune place pour ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre; quand on entend dire que le sage est seul libre, seul riche, seul roi, qu'il ne se trompe point, qu'il ne commet point de fautes, qu'il est exempt de passions, qu'il est sans pitié, qu'il marche de pair avec les dieux : si l'on prend toutes ces paroles à la lettre et dans le sens vulgaire, il est impossible de ne pas être rebuté de paradoxes si étranges, et de n'y point trouver autant de folie que d'insensibilité et d'orgueil. Mais ce n'est point là le fond du Stoïcisme. Le fond du Stoïcisme, c'est le spiritualisme en morale; c'est le devoir et la liberté intérieure; c'est l'égalité de tous les hommes et la philanthropie; c'est la résignation, la piété, et la douceur envers la fortune et ceux qui nous oppriment. Je ne crois pas que jamais doctrine fût au fond plus humaine : c'est le sentiment de Sénèque et de Montesquieu. Mais il y a deux choses dans le Stoïcisme : d'abord des vérités éternelles qu'il proclame

1. M. Giraud a bien vu cela, mais l'a exagéré dans son introduction à l'histoire du droit romain, p. 181 et suiv. Voyez Sénèque, *De otio sapientis,* et Horace, Ep. I, v. 16 ;

Nunc agilis fio, et mersor civilibus undis,
Virtutis veræ custos rigidusque satelles.

avec la plus grande force et la plus inébranlable conviction; ensuite une protestation continuelle contre l'indifférence morale et la corruption qui gagnaient la Grèce jusqu'au cœur. Sous ce dernier rapport le Stoïcisme a bien pu forcer les principes, exagérer les conséquences et même admettre comme nécessaires des conséquences qui n'étaient point la conclusion immédiate et naturelle de ses idées fondamentales. Mais qu'il ait été ou non, par certains côtés, une réaction violente et souvent exagérée contre les mœurs et le relâchement moral des temps où il parut, il n'en est pas moins avant tout une doctrine de progrès et comme la première école du droit et de l'humanité. Doctrine de réaction et doctrine de progrès: voilà le double point de vue auquel il faut considérer la philosophie du Portique, si l'on veut comprendre à la fois et les nouveautés immortelles qu'elle a enseignées, et la forme accidentelle et temporaire qu'elle a reçue des circonstances.

J'ai dit à propos d'Épicure que l'état politique de la Grèce ne laissait aux esprits que l'alternative ou de s'endormir dans un voluptueux repos, ou de se retirer dans le sanctuaire de la conscience, en s'enveloppant en quelque sorte dans sa propre dignité. L'Épicurien se déprenait donc de tout pour vivre tout en soi, tout pour soi. Méprisant de mesquines affaires qui n'avaient plus le prestige du patriotisme ni de la liberté, et qui ne pouvaient produire qu'une vague inquiétude et des soucis inutiles, il se créait un petit monde où il trouvât du moins les douceurs de la tranquillité. Il y a une tendance analogue dans le Stoïcisme : il ne faut pas que l'homme disperse au dehors ses désirs et ses pensées, mais qu'il se recueille et qu'il se retranche dans l'inflexible droiture de son esprit et de sa volonté. Si la sérénité de l'âme et la dignité personnelle pouvaient se concilier avec les affaires, le sage devrait s'y livrer tout entier,

mais sans impétuosité aveugle et sans téméraire empressement. « Je ne me mêle pas des affaires de la république, disait Chrysippe, parce que je ne veux ni déplaire au peuple, ni me déplaire à moi-même et à Dieu. » Lorsqu'il n'y a plus dans les choses politiques de grands intérêts qui puissent émouvoir et élever le cœur de l'homme, et que toutes les nobles passions sont remplacées par des passions viles ou mesquines, c'est une vertu que de savoir résister à l'entraînement qui nous est naturel vers l'action : vertu de mort, si l'on veut; mais où était donc la vie en Grèce, si ce n'est dans cette dignité personnelle dont l'apathie est la condition. Il y a entre l'impassibilité d'Épicure et celle de Zénon la distance de l'amour de soi à l'amour de la vertu. L'une n'est que relâchement et que faiblesse; l'autre est la force même se repliant et se concentrant toute en soi : c'est une contention et un raidissement de l'âme contre tout ce qui n'est pas elle et qui tend à la dominer. L'une ne me paraît qu'une insensibilité, qu'un suicide moral; l'autre déplace simplement la sensibilité en la ramenant toute à celle de la conscience. Aussi tandis qu'Épicure conseille au sage de n'avoir ni femme, ni enfants, ni patrie, Zénon lui recommande de vivre de la vie commune, d'en remplir tous les devoirs et d'en subir toutes les charges, mais à la condition que fort de soi-même et maître de son cœur, il regarde tous les accidents de la vie comme des choses indifférentes pour n'estimer et n'aimer que l'accomplissement même du devoir. Voici deux mots qui expliquent vivement la différence de l'Épicurisme et du Stoïcisme. Épicure disait : Ne vous mêlez des affaires de l'État que si quelque chose vous y force. Mêlez-vous des affaires de l'État, disait Zénon, si rien ne vous en empêche. L'apathie épicurienne et l'apathie stoïque expriment toutes les deux un même fait, la décadence politique de la Grèce; mais elles l'expriment différemment

L'une s'abandonne elle-même et cède mollement aux circonstances pour n'en être pas fatiguée. L'autre y résiste avec énergie et fait un effort désespéré pour sauver la dignité de l'homme dans le naufrage de celle du citoyen et de l'État.*

Mais que faut-il pour relever l'homme, quand il tombe par les circonstances au-dessous de lui-même? Lui proposer un modèle si accompli qu'il rougisse de la comparaison, lui faire sentir et sa chute et la grandeur à laquelle il devrait aspirer, et lui présenter comme objet d'émulation, si je puis le dire, la vertu elle-même. De là ces éloges réitérés de la vertu, ces invectives contre le vice, ces apparences de faste et de dureté qui choquent au premier abord dans le Stoïcisme. Lorsqu'on n'est pas sûr de soi, il faut sans cesse lutter et contre les habitudes de la société qui vous entraînent, et contre son propre cœur qui est toujours un peu complice de la société; il faut se raidir outre mesure afin de se soutenir; les plus fortes âmes ne sont plus grandes facilement et naturellement; si elles ne se guindent, elles tombent ou s'abaissent. Il semble qu'on ne puisse résister à l'enivrement général du vice que par une sorte d'enivrement de la vertu. C'est ce qui est arrivé au Stoïcisme, et plus les temps sont mauvais, plus cet orgueil qu'on lui reproche mal à propos, puisqu'il est un préservatif contre la corruption, croît et s'exalte. De cette austérité superbe à l'intolérance et à la dureté, le pas sans doute est glissant. Lorsqu'il faut sans cesse se gourmander, se violenter, se faire horreur du vice pour y échapper, on n'est pas loin d'être aussi sévère pour les autres que pour soi-même, et de reporter sur les vicieux la haine vigoureuse qu'on a du vice. Quelques Stoïciens ont-ils donné dans cet excès? je ne voudrais ni l'affirmer ni le nier. Mais ce que j'ose affirmer, c'est

* Diog., VII, 1, ß. 121.

que souvent les violentes invectives contre le vice et la folie des hommes sont moins de la dureté et de l'intolérance contre autrui, que des reproches indirects qu'on se fait à soi-même pour s'animer à la vertu. Nous ne connaissons qu'assez mal, faute de documents contemporains, la société où naquit le Stoïcisme. Mais qu'on se rappelle l'ère des Césars, où il devint une foi ardente et fanatique, grandissant en face de la tyrannie, au milieu de la corruption et de la servilité universelles : les idées de tolérance et de charité n'y deviennent-elles pas plus vives, en même temps que l'impassibilité stoïque devient plus raide et plus hautaine? C'est, je le répète, que la dureté et l'orgueil ne sont que des apparences accidentelles qui cachent le vrai fond du Stoïcisme. Car le Stoïcisme, selon le mot de Marc-Aurèle, c'est une âme impassible et cependant remplie des plus doux sentiments pour les autres.

On a répété, sur la foi d'un mot d'Aulu-Gelle, qu'il se réduisait tout entier à s'abstenir et à supporter : d'où l'on a conclu qu'il était inutile à la vie commune et que, bon pour Épictète dans l'esclavage, il ne pouvait servir à Marc-Aurèle sur le trône. Rien de plus faux que le principe et la conséquence. Aulu-Gelle et tous ceux qui l'ont suivi n'ont oublié qu'une chose, les théories sociales du Stoïcisme. C'est en effet ce qu'on laisse ordinairement dans l'ombre; c'est ce que je tiens le plus à mettre en lumière et ce qu'il importe le plus de connaître dans une histoire vraie de la morale, du droit et de la civilisation.

Cherchez et fouillez dans les systèmes religieux ou philosophiques de l'antiquité gréco-romaine ou dans ceux de l'antiquité gréco-orientale, vous ne trouverez nulle part une conscience aussi claire de l'unité de notre espèce, ni une telle étendue d'humanité. L'Épicurisme nous présente bien quelque chose d'analogue dans son indifférence pour les

préjugés nationaux et dans la douceur de mœurs qu'il professe. Mais l'Épicurien ne voyait dans chacun de nous que le Moi; le Stoïcien y voyait avant tout le citoyen du monde. L'un regardait l'univers comme sa patrie, parce qu'il était sûr de trouver partout un coin de terre, où il pût mettre à couvert ses plaisirs et sa tranquillité; l'autre, parce qu'il y a partout des devoirs à remplir, des hommes à aider, un Dieu à servir et à adorer. Partout donc où le ciel étoilé s'étend sur nos têtes, l'homme de cœur a une patrie assurée, parce qu'il y a partout place pour la vertu. Je n'appellerai point cosmopolitisme le mépris des Cyrénaïques et des Épicuriens pour la patrie : c'est un vice plutôt qu'une vertu; c'est un égoisme, qui ne s'attache et ne tient à rien, tandis que le vrai cosmopolitisme sait s'intéresser à tout ce qui intéresse les hommes. « Placez-moi dans les plaines glacées, où nul arbre ne pousse au souffle fécond du printemps; placez-moi sous cette zone brûlante, que le char du soleil rase de trop près; partout j'aimerai Lalagé avec son doux parler, avec son doux sourire — » : voilà le cosmopolitisme égoïste d'Aristippe et d'Épicure. Dans quelque pays que le sort le transporte, l'homme doit se souvenir, qu'il n'est point né pour lui-même, mais pour ses semblables et pour le monde : voilà le cosmopolitisme tout humain de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe.

C'est là un sentiment nouveau, une nouvelle idée. On en rencontre l'apparence plutôt que la réalité dans le Cynisme, qui répétait sans cesse que l'homme est citoyen de l'univers et qu'il n'a point pour patrie l'enceinte bornée d'une seule ville, ni un seul toit pour demeure, mais que la cité et la grande maison de la terre lui sont un lieu toujours prêt pour habiter et pour souper. » Mais il y avait là plus de mépris pour la patrie, que de véritable humanité. Dans leur dédain sans mesure pour tout ce qui n'est pas la liberté intérieure,

les Cyniques, confondant les obligations naturelles avec les obligations factices de la société, nous rabaissaient jusqu'aux animaux qui vivent au jour le jour, sans famille, sans société, sans patrie. Il semble à les entendre que la vie de l'homme, selon la nature, soit celle de la bête; la liberté, la licence de tout faire; l'honnête, le mépris des convenances et des affections humaines. Ils ne disaient pas autre chose lorsqu'ils débitaient fastueusement cette maxime, que l'homme est citoyen de l'univers. C'était déjà un pas en dehors de l'esprit de cité, un acheminement vers l'idée de la patrie universelle. Mais s'ils détruisaient les préjugés qui faisaient obstacle à cette grande conception, ils n'édifiaient rien, et souvent le chemin est plus long qu'on ne pense, de la négation d'une erreur à une vérité positive. Les Stoïciens s'emparant de ces deux idées qu'il n'y a de bien que l'honnête, et que l'homme est citoyen du monde, surent faire ce que n'avaient point fait les Cyniques : ils les comprirent et les développèrent. Au lieu de dégager l'homme de toute espèce d'obligation, ils firent de la vie une série continue de devoirs ; au lieu de supprimer l'amour de la patrie, ils l'étendirent au monde entier. Aussi ont-ils mérité que Sénèque les appelât les fondateurs des droits du genre humain, et l'on peut dire de cette grande et forte philosophie, peut-être avec plus de raison, ce que Voltaire disait de Montesquieu : « le genre humain avait perdu ses titres, le *Stoïcisme* les a retrouvés. » Ce furent en effet les Stoïciens qui embrassèrent les premiers dans toute son étendue l'idée si féconde et si simple de l'humanité.

Mais s'ils la comprirent ainsi, c'est qu'ils l'avaient sous leurs yeux presque réalisée. Alexandre avait essayé de faire un seul peuple des Grecs et des barbares, et de les unir dans une vaste communauté de droits, d'intérêts, de langage et de civilisation. Le Stoïcisme semble avoir hérité de l'esprit

universel, qui animait le héros dans sa conquête. Je le sais, l'idée seule de l'honnête pouvait conduire un esprit juste et rigoureux à concevoir l'unité du genre humain, et tous les devoirs ou les droits qui en dérivent. Car lorsqu'on n'apprécie les hommes que par leur capacité naturelle pour la vertu, toutes les distinctions et toutes les inégalités disparaissent : il n'y a plus de Grecs ni de barbares, de maîtres ni d'esclaves ; il n'y a que des êtres raisonnables qui, possédant tous la liberté à un égal degré, sont tous soumis à la même loi universelle. Mais pourquoi Zénon, qui n'était peut-être qu'un génie médiocre, a-t-il eu des vues plus larges et plus humaines, que les grands esprits qui l'avaient précédé? C'est que, pour tirer les conséquences du principe moral, il n'avait pas besoin de faire violence à ses préjugés, ni de s'élever beaucoup au-dessus de la réalité : il lui suffisait, au contraire, d'ouvrir les yeux et de regarder les faits.

A cette époque, un Grec retrouvait partout la Grèce, sur les côtes de l'Italie méridionale, en Sicile, à Pergame, à Alexandrie, à Séleucie, à Babylone, dans une partie de l'Europe, et dans presque toute l'Asie jusqu'aux bords du Gange et de l'Indus. Il pouvait donc se croire à juste titre non plus citoyen de Sparte ou d'Athènes, mais citoyen de l'univers. La vanité pouvait encore le séparer du barbare; mais les haines et les animosités, qui entretenaient auparavant les préjugés nationaux, s'éteignaient de plus en plus dans un commerce et des relations de tous les jours. On vit bientôt, jusque dans les écoles des philosophes, une image de cette société mêlée qui venait de toutes les contrées de la terre. Comme toutes les conditions se rencontraient dans le Portique et que, selon le mot de Timon, « une nuée de *Pénestes* ou de serfs et de gueux, » tels que le manœuvre

1. Pénestes ou pauvres : nom des esclaves de Thessalie.

Cléanthe et l'esclave Persée, s'y pressaient à côté des citoyens les plus riches et les mieux nés : de même on voyait à côté des vrais Grecs une foule d'hommes de toute nation, partis de Tyr, de Carthage, d'Alexandrie ou d'Antioche pour se former dans Athènes à la sagesse hellénique. Le fondateur du Stoïcisme n'était lui-même qu'un étranger, et ses ennemis lui reprochaient sottement son origine phénicienne [1]. Les hommes, jusqu'alors séparés les uns des autres par la distance ou par la haine, se rencontraient enfin pacifiquement et apprenaient à se connaître. La vérité et la vertu ne paraissaient plus enfermées dans les bornes d'une cité ou d'une nation ; l'on racontait mille merveilles sur les mœurs, sur les lois, sur la religion et sur la philosophie des peuples lointains, qu'avaient à peine entrevus les compagnons d'Alexandre ; on allait même jusqu'à rabaisser la science des Grecs devant la sagesse de ces Indiens, dont les austérités remplissaient Zénon d'admiration, et dont le mépris pour la vie lui faisait dire qu'un Brachmane, mourant tranquillement sur le bûcher, lui en apprenait plus sur la patience et sur le courage que toutes les argumentations des philosophes. La fusion entre les idées commençait avec la fusion entre les peuples : les Grecs retrouvaient ou croyaient retrouver partont le berceau de leurs dieux et de leurs croyances ; et déjà le juif Aristobule [2], dont l'exemple devait être suivi par tant d'Orientaux, altérait et la Bible et les dogmes de la

1. Timon l'appelait « une vieille gueuse de Phénicie ; » d'autres un méchant petit Carthaginois (Pœnulus) ; et l'académicien Polémon lui disait : « Je te vois bien, Zénon, te glisser à la dérobée dans notre jardin (de l'Académie) pour voler nos dogmes et pour les habiller ensuite d'un costume phénicien. » (Diog., VII, chap. 1, §§. 3, 15, 25.)

2. Au besoin, Aristobule fabriquait des livres qu'il attribuait ensuite à Aristote ou à d'autres. C'est de cette époque, je pense, que datent tous ces apocryphes, cités avec tant de confiance par Joseph, par S[t] Justin, par Clément d'Alexandrie, etc.

philosophie grecque pour démontrer qu'Aristote, Platon et Pythagore n'avaient fait que piller Moïse et les prophètes. Le cosmopolitisme était partout, mais, obscur et indécis encore comme les vagues pressentiments de l'instinct. Il devint une théorie aussi claire que fortement arrêtée sous les mains de Zénon et de ses disciples. Mais ce n'était, je le répète, qu'une conséquence naturelle des grands événements qui venaient de changer la face du monde. Alexandre avait voulu, dans sa gigantesque entreprise, faire du monde entier un seul empire, et malgré la mort qui vint si vite interrompre ses desseins, malgré les guerres qui suivirent ses funérailles, malgré le démembrement de sa conquête, il avait jusqu'à un certain point réussi : il avait laissé la Grèce dans l'Asie, le mouvement dans l'immobilité, la vie dans la mort, la civilisation dans la barbarie. L'audace du conquérant a passé dans les spéculations des philosophes : Zénon, lui aussi, médite une république universelle, la grande république des intelligences, avec Dieu pour maître et sa pensée éternelle pour conduite et pour loi[1].

1. Ce rapprochement du Stoïcisme et de la conquête de l'Asie par Alexandre a été faite par le Pseudo-Plutarque, le seul des anciens qui ait compris le rôle civilisateur du conquérant. Je cite le morceau, dont les idées sont justes, quoique la forme en soit bizarre et ridicule : « Si la principale gloire des philosophes est d'adoucir et de régler les naturels sauvages et indomptés, il faut regarder comme un très-grand philosophe cet Alexandre qui civilisa tant de nations farouches et barbares. De plus, cette république, tracée par Zénon, l'auteur de la secte stoïcienne, n'a pour but que de nous inspirer la pensée que nous ne sommes pas les habitants de tel dème ou de telle ville, séparés les uns des autres par un droit particulier ou des lois particulières; que de nous apprendre à regarder tous les hommes comme nos concitoyens, ou comme les habitants d'un seul dème et d'une même cité; que de nous imposer le même régime et le même genre de vie, comme à un grand troupeau qui vit sous les mêmes lois et sous des lois égales. Cet écrit que Zénon nous a laissé comme le modèle et le rêve de l'équité naturelle ou d'une république philosophique, Alexandre l'avait réalisé, en traitant les barbares, non comme des vaincus et des esclaves, mais comme des égaux et des hommes. » Plut., Fortune et vertu d'Alex., liv. I.

Que la République de Platon, ce rêve si vanté, est loin de la grandeur d'une telle conception!

Platon, non plus qu'Aristote, ne conçoit de république que s'il l'enferme dans une certaine enceinte; il lui faut pour cela un lieu convenable et de son choix; il veut qu'il n'y ait dans son État imaginaire que dix mille citoyens comme à Sparte; lorsqu'il les a réunis, il les distribue en classes, il leur assigne leurs fonctions, et, laissant là les artisans et les laboureurs, il forme et dresse ses guerriers et ses magistrats aux occupations et aux études qui leur sont nécessaires. Que de prescriptions minutieuses! que d'exercices! Jamais philosophe ne prit tant de soin de former des corps vigoureux. La politique de Zénon est bien plus simple; ce sont des hommes et non des guerriers qu'il veut faire, et pour cela, il lui suffit de leur apprendre à vivre de la vie ordinaire, quelle que soit d'ailleurs leur condition, en résistant au plaisir, en surmontant la douleur, en se préservant des passions qui nous divisent, en se supportant et en s'aidant les uns les autres comme les enfants du même Dieu, en imitant selon leurs forces et en adorant ce père universel de la nature et des esprits. Qu'est-il besoin que les hommes perdent leur temps à s'exercer le corps[1] et à manier les armes? Ils ne sont soldats que momentanément et par hasard. Qu'est-il besoin qu'ils mesurent leur patrie à un enclos de murailles plus ou moins étendu? Tout ce que recouvre la voûte du ciel est leur patrie. Dans cette patrie immense tous les hommes trouvent leur place. Il n'y a plus de nobles ni de roturiers, de

1. Un des reproches qu'on faisait à Zénon, selon Diogène, c'était d'avoir défendu de construire des gymnases dans les villes. On avait raison, le soin du corps étant d'une extrême importance, même pour la vie de l'âme. Zénon allait donc trop loin, quoique sa critique des habitudes grecques fût fondée. Les Grecs donnaient trop au corps, et les peuples modernes, avec leurs habitudes d'éducation toute scholastique, n'y donnent pas assez.

citoyens ni de *périœques* ou de *métœques*, de maîtres ni d'esclaves. Il n'y a que des égaux et des frères dans cette cité des hommes et des dieux. Aristote avait raison : le droit entre les citoyens est l'égalité, et leur union ressemble à l'amitié qui lie des frères entre eux. Platon avait raison: l'État n'est bien constitué que lorsque tous les citoyens se traitent comme les membres d'une seule famille; et que, ne formant qu'un seul corps et qu'une seule âme, tous se disent, quand il arrive du bien ou du mal à l'un deux: «Mes affaires vont bien, ou mes affaires vont mal.» Faites sortir cette vertu sociale des bornes de la cité; étendez-la à tout le genre humain: vous aurez le Stoïcisme, je veux dire, l'humanité même.

Non, il n'y eut plus désormais pour les esprits éclairés de Grecs ni de barbares, de maîtres ni d'esclaves. Cette vérité historique est d'une telle importance, et l'on est si porté à croire que les anciens ignorèrent toujours l'humanité, qu'il n'est pas inutile de rechercher dans les contemporains de Zénon les traces de sa pensée.

Eratosthène désapprouvait, dit Strabon, ceux qui divisent tous les peuples en deux espèces, les Grecs et les barbares[1]. Il condamnait ceux qui avaient exhorté Alexandre à traiter les Grecs en amis, et les barbares en ennemis et en esclaves. Il serait mieux, écrivait-il, de ne distinguer les hommes que par leurs bonnes ou leurs mauvaises qualités, par leurs vertus et par leurs vices. Parmi les peuples grecs, il y en a beaucoup qui ne sont rien moins qu'estimables; et parmi les barbares, il y en a de civilisés: témoin les Indiens et les peuples de l'Ariane; témoin encore les Carthaginois et les Romains. C'est pourquoi Alexandre, loin d'écouter les conseils qu'on lui avait donnés, accueillit et

1. Mêmes idées dans le livre du Pseudo-Plutarque, intitulé «Vertu d'Alexandre» et dans Denis d'Halycarnasse, Fragments.

combla d'honneurs tout ce qu'il trouva partout d'hommes de mérite.*

Voilà ce que pensait l'astronome philosophe, qui vivait sous le second des Ptolémées. Écoutons maintenant Ménannandre et Polémon, tous deux contemporains d'Alexandre. « La naissance, disait Ménandre, n'établit entre nous aucune différence; mais si l'on juge d'après la justice, tout homme de bien est un homme bien né.... Quiconque donc est porté au bien par sa nature, est noble, fût-il étranger ou barbare. Les Scythes[1] sont un objet d'horreur et de mépris, et pourtant Anacharsis n'était-il pas Scythe? » S'il n'y a de différence naturelle entre les hommes que la vertu, il s'ensuit « qu'aucun homme ne m'est étranger, dès lors qu'il est homme de bien; car nous avons tous la même nature, et c'est la vertu seule, qui fait la vraie parenté. » Si ce que Ménandre dit des esclaves, est moins significatif, il n'en prête pas moins sa voix à ces opprimés de la société. « Ma ville, mon refuge, ma loi, ma règle du juste et de l'injuste, c'est mon maître: il faut que je me conforme en tout à sa volonté. » Quelle misère! mais comme le poëte relève l'esclave! « Sois esclave en homme libre et avec un cœur libre, et tu n'es plus esclave. » Puis s'adressant au maître : « si ton serviteur, lui dit-il, apprend à être esclave en toute chose, il sera mauvais: tu le rendras beaucoup meilleur, si tu lui accordes la liberté de parler. » Mais hélas! l'esclavage le plus beau ne vaut rien. « C'est la patience, ô Tibère, qui nourrit le pauvre esclave. » Philémon était plus hardi. « Un homme, ô mon maître, parce qu'il est esclave, ne cesse pas pour cela d'être

* Strab., I, chap. 4.

1. Ce terme était-il proverbial? Je le trouve ici dans le poëte comique; je le retrouve dans la fameuse phrase de St-Paul (ad Coloss., III, v. 11) : « là où il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncision ni prépuce, ni barbare ni Scythe, ni libre ni esclave, etc. »

un homme... Il est de la même chair que toi. La nature ne fait point d'esclaves. C'est la fortune seule qui réduit nos corps en servitude.» L'unité du genre humain a pour conséquences la tolérance mutuelle, la bienveillance et la charité.» «Celui-là, dit Ménandre, est le meilleur des mortels qui sait le mieux supporter les injures. Lorsque tu voudras injurier le prochain, commence par examiner toi-même tes défauts et tes vices.» Il ne suffit pas de se tolérer, il faut s'aider: «C'est vivre que de ne pas vivre pour soi seul..... Si chacun de nous s'empressait de réprimer l'injustice et s'y opposait avec non moins d'ardeur, que si elle lui était personnelle; si nous nous secourions vigoureusement les uns les autres, nous ne verrions pas triompher et s'accroître l'audace des méchants... Aidons-nous mutuellement, et personne n'aura besoin de l'aide de la fortune. Il faut apprendre à compatir aux maux d'autrui, afin que l'on compatisse justement aux nôtres. Respecte et aide l'étranger, car tu seras peut-être étranger un jour. Riche, souviens-toi de secourir les pauvres: car les pauvres appartiennent aux dieux.» Et d'ailleurs il faut toujours se rappeler «qu'il n'y a rien de plus infortuné que le pauvre. Il souffre, il veille, il travaille, et un autre vient s'emparer et jouir du fruit de ses peines.... Si tu donnes de la nourriture au pauvre d'un air d'insulte, tu trempes d'absynthe le miel attique.... Si tu couvres sa nudité, tu le mets encore plus à nu en l'outrageant».*

Que prouvent ces citations peut-être trop nombreuses? C'est qu'après la décadence des préjugés civiques et nationaux, il se produisit en Grèce une libéralité de sentiments, jusqu'alors inconnue. C'est que l'idée de l'humanité, avec toutes ses conséquences, n'était plus à naître et germait naturellement dans tous les bons esprits. C'est que le Stoïcisme n'était que

* Fragments de la nouvelle comédie, Ménandre et Philémon, à la suite d'Aristophane. Éd. Didot.

l'expression pleine et distincte, que la manifestation logique et dogmatique de la conscience universelle.

Cependant le Stoïcisme n'eut pas d'abord l'influence qu'on aurait pu attendre. Il fut, il est vrai, l'asile des esprits généreux qui ne désespéraient ni de la vertu ni des choses humaines. Mais on ne voit pas qu'il ait rien régénéré, rien changé dans la société grecque ou dans le monde. Il prêche l'action et le service de la chose publique : où sont ses hommes d'État, qui se soient mêlés des affaires des peuples ou de celles des princes ? Il ne parle que d'égalité, que de liberté, que de lois générales comme celle de Dieu : où sont, jusqu'aux empereurs et aux jurisconsultes romains, les tentatives politiques ou les lois qui témoignent de cet esprit universel ? L'impassibilité pouvait sauver quelques âmes de la souillure et de la corruption, la résignation, les consoler des ennuis et des revers de la vie. Mais ni l'une ni l'autre ne sont des vertus sociales, des instruments de progrès pour le genre humain. C'est dans l'intérieur des familles, c'est dans la vie de tous les jours, c'est dans le fond des cœurs, qu'il faudrait pouvoir pénétrer pour trouver quelques traces de la salutaire influence du Stoïcisme, tant qu'il ne sortit pas de la Grèce. Rien ne prouve qu'on doive lui attribuer la politique de la ligue Achéenne, plus libérale, si l'on en croit Polybe, que ne le furent jamais Sparte et Athènes. Quant aux réformes tentées à Lacédémone par Agis et par Cléomène, à Rome par les Gracques, lors même que j'admettrais, sur la foi de Plutarque, qu'elles aient été inspirées par des Stoïciens, j'y verrais plus une singularité historique, qu'une marque de l'influence des nouveaux principes. Il ne faut ni s'en prendre, comme Chrysippe, à la lâcheté des hommes, que la hauteur et l'austérité du Stoïcisme rebutaient, ni accuser le découragement des philosophes, qui se tenaient à l'écart pour ne déplaire ni au

peuple ni à eux-mêmes et à Dieu. Pour que des idées aient un contre-coup immédiat sur les institutions et changent la face d'un pays, il faut ou un pouvoir fort qui les adopte, ou une révolution qui remue en leur nom jusqu'aux derniers fondements de la société. Il ne resterait qu'un troisième moyen : c'est que ces idées excitassent un tel enthousiasme, qu'elles parussent à des esprits exaltés comme des illuminations directes de Dieu et qu'elles convertissent les philosophes et les discuteurs en apôtres. Mais supposer une religion qui sorte subitement d'une philosophie sans traditions auxquelles elle se rattache, c'est supposer ce qu'on n'a pas encore vu dans le monde. Or la Grèce proprement dite, déchirée par les Macédoniens, par les Achéens, par les Étoliens, et par divers petits tyrans qui ne cherchaient que l'assouvissement de leurs convoitises, était dans une langueur et une impuissance incurables. L'Asie grecque, encore mal assise, ne devait sortir que plus tard de son long engourdissement intellectuel et moral. Quant au peuple, à qui appartenait l'avenir, il n'était encore ni assez civilisé, ni assez avancé dans l'immense travail de la conquête pour penser à la philosophie et à l'humanité. Il était donc impossible que les progrès du Stoïcisme fussent autre chose pendant longtemps que des conquêtes purement intellectuelles.*

Même ici nous conjecturons plus par le résultat que nous ne suivons le mouvement des idées. Les poëtes dramatiques, les historiens, les polygraphes, les philosophes nous manquent, et l'on sait qu'il ne faut demander aucune lumière à la littérature érudite et morte des Apollonius et des Callimaque. Un fait qui dut singulièrement aider à la diffusion du Stoïcisme, ce fut la chute successive des principales cités grecques ou barbares sous les coups de la puissance

* Stob., Fl., LV, 29. — Plut. cont. les St., 17.

romaine. Je ne fais aucun doute, par exemple, que la Consolation adressée par l'académicien Clitomaque à ses concitoyens de Carthage qui avaient cherché un refuge dans l'Achaïe, ne fût pleine non-seulement de raisonnements sur la grandeur d'âme et sur la patience, mais encore de ces idées cosmopolites, qui mettent la patrie partout où sont Dieu, la vertu et l'humanité. On se raidissait contre la fortune; et quoi de plus fortifiant que l'impassibilité stoïque? Mais on n'en sentait pas moins le malheur, et l'âme s'ouvrait d'elle-même aux sentiments humains prêchés par les sages. Voyez Polybe : c'est une âme glacée, moitié rhéteur et moitié homme d'État. Il veut avant tout comprendre, juger, expliquer, disserter. D'où vient que vous trouvez chez lui plus de sympathie pour les calamités humaines que dans Thucydide ou Xénophon? Ce n'est pas qu'il s'émeuve jamais; mais sa froide raison comprend la pitié qu'on doit au malheur, le penchant et la prédilection naturelle qu'on a pour les faibles, la compassion et l'assistance que les vaincus trouvent toujours toutes prêtes dans le cœur de l'homme, et enfin la modération, la douceur et la clémence qui sont imposées aux forts et aux victorieux[1]. La politique

1. Il dit, par exemple, de Régulus : « Lui qui n'avait point de place dans son cœur pour la miséricorde, et qui n'accordait jamais de grâce à ceux qu'il avait abattus, il fut bientôt vaincu lui-même et forcé de supplier ceux dont il avait toujours répoussé les prières.... Il faut toujours dans la prospérité nous souvenir que nous sommes des hommes et, par conséquent, exposés à tous les accidents humains. » Il dit de Persée : « le peuple s'affectionna pour ce roi, et cette affection me paraît semblable à celle qu'on voit se produire dans les combats gymniques. Toutes les fois qu'à un athlète célèbre et jusqu'alors invincible, on oppose un adversaire qui lui est trop inférieur, la multitude accorde sa bienveillance au plus faible ; elle l'encourage, et par ses applaudissements aide et soutient en quelque sorte les coups qu'il donne. S'il atteint d'un coup léger son superbe adversaire, aussitôt l'on voit éclater pour lui la prédilection de la foule, au point qu'elle se moque même de l'autre, non par envie, par mépris ou par haine, mais parce que touchés de pitié presque malgré leur volonté, les hommes portent naturellement toute leur faveur sur les faibles.

le cède dans son âme aux sentiments purement humains, qui seront tout désormais pour les vaincus de Rome. Il a senti les amertumes de l'exil malgré la noble hospitalité des Scipions, et son cœur s'est révolté en voyant la Grèce en proie à la stupide avidité des soldats de Mummius. Il ne dit plus, comme Xénophon et le vieux droit des gens, que les biens et les personnes des vaincus appartiennent aux vainqueurs. Celui qui triomphe n'a droit qu'à l'empire; et encore vaut-il mieux qu'il ne se réserve aucun privilége et que, n'obéissant qu'à la justice et à l'humanité, il communique tous ses avantages à ceux qu'il a soumis. « Pour toutes les choses, dit Polybe, qui ne touchent pas à l'empire, si les Romains les avaient laissées là où elles étaient d'abord, ils se seraient acquis une grande gloire, et au lieu d'orner leur patrie de statues et de tableaux, ils l'auraient décorée de justice et de magnanimité. Que ceci soit dit pour tous ceux, quels qu'ils soient, qui conquièrent la supériorité et l'empire sur les autres : qu'ils n'aillent pas s'imaginer qu'en dépouillant les villes vaincues de tous leurs ornements, ils font des malheurs d'autrui un embellissement et une gloire pour leur patrie. » Nous entrons ici dans un monde nouveau de sentiments et d'idées; et l'expérience, la dure et triste expérience s'est jointe à la philosophie pour apprendre aux hommes l'humanité à leurs dépens. Les idées et le langage du Stoïcisme pénétrèrent donc dans la littérature, même avant la période de renaissance de Trajan et des Antonins. Cela est frappant dans les livres historiques de Diodore et de Denis d'Halycarnasse, tous les deux contemporains de J. César. Ce que Denis admire dans Rome, c'est ce génie humain et libéral, qui plaçait les petits sous la protection et le patronage des grands, qui ouvrait si facilement la cité à l'étranger, et qui même admettait tout d'abord les affranchis au sein du peuple, tandis que les républiques grecques qu-

trageaient et flétrissaient le pauvre, et dans leur esprit d'orgueil et d'exclusion, repoussaient avec mépris tout ce qui n'était point indigène et né libre, de la participation à la vie et aux droits politiques[1]. Tous les personnages qu'il fait parler ont évidemment fréquenté les écoles des philosophes et surtout le Portique : ils dissertent aussi bien qu'auraient pu le faire Zénon et Chrysippe, non-seulement sur l'égalité politique et sur la souveraineté du peuple, mais encore sur la nature commune, sur le droit universel, sur la loi divine, sur la liberté et sur l'esclavage[2]. Cela est absurde, je le sais, mais aussi cela montre les idées qui dominaient l'esprit de l'historien. Quant à Diodore, il se propose formellement d'écrire une histoire universelle, parce que les hommes appartiennent tous à la même famille et que le monde ne forme qu'une seule cité. A ce point de vue, l'histoire lui paraît la bienfaitrice du genre humain, et l'historien, un ministre de la divine Providence. Diodore promet beaucoup et tient peu, faute de génie. On peut voir cependant par le choix des faits qu'il nous conserve, qu'il est dirigé quelquefois par un sentiment vrai de l'humanité. Il aime à citer les institutions et les lois, et quoiqu'il le fasse sans aucune espèce de critique, il s'attache de préférence à celles qui sont justes et humaines. Ainsi il admire Sabacon pour avoir supprimé la peine de mort dans ses États. Il loue la législation égyptienne d'obliger chacun à nourrir tous ses enfants

1. Singulière illusion de voir, par exemple, dans le *patriciat* et le *patronage* des marques quelconques de l'esprit philanthropique de Romulus et des Romains.

2. Il fait dire à Servius Tullius : « J'admire ceux qui pensent que l'homme libre diffère de l'esclave par nature et non point par un hasard de la fortune, et qui jugent par les accidents et non par le caractère et les mœurs, qu'on est digne de participer à la vertu, lorsqu'ils voient l'instabilité de la fortune, au point que personne ne peut dire, même parmi les plus heureux, jusqu'à quel moment le sort sera pour lui. C'est une folie, lorsqu'on a affranchi des esclaves pour leurs vertus, de les considérer ensuite comme des étrangers. »

légtimes ou illégitimes, d'ajourner jusqu'après l'accouchement le supplice des femmes enceintes, de ne point permettre que les créanciers saisissent comme gage de ce qui leur était dû les outils les plus nécessaires au travail et à la subsistance de l'ouvrier[1], de punir enfin également le meurtrier d'un homme libre et celui d'un esclave « sans égard aux distinctions que le hasard a introduites dans la société. » Il voit dans les Indiens deux choses qui méritent surtout son attention et ses éloges : c'est que chez eux la loi défend de faire qui que ce soit esclave « tout homme étant libre par nature et devant respecter dans un autre son semblable et son égal ; » et de plus qu'en temps de guerre les laboureurs sont réputés comme sacrés et inviolables par les parties belligérantes « parce qu'ils ont droit à la reconnaissance universelle pour les services qu'ils rendent au genre humain. » Diodore enfin, suivant l'exemple d'Agatharchide, de Posidonius[2] et sans doute de beaucoup d'autres écrivains postérieurs à Alexandre, ne dédaignait pas de s'occuper de personnes trop viles pour la dignité de l'histoire des Thucydide et des Xénophon, et c'est de lui que nous tenons les seuls détails qui nous restent sur les esclaves et sur les criminels employés aux travaux des mines, sur ces malheureux « pâles, maigres, à peine vêtus, et qui, estropiés ou infirmes, sans qu'on eût égard ni au sexe, ni à l'âge, ni à la faiblesse, étaient forcés à coups de fouet de travailler nuit et jour, sans espoir de fuite ni de grâce, sans pitié à attendre de

1. Diodore blâme et nous apprend que beaucoup d'autres blâmaient l'usage contraire des Grecs. Puis il ajoute qu'on pouvait vendre comme esclaves les débiteurs insolvables. Mais où ? c'est ce qu'il ne dit pas. Précisément Solon se vante d'avoir détruit cette coutume barbare. Diodore, fait-il ici allusion à la Grèce gouvernée par les proconsuls et en proie à la rapacité monstrueuse des fermiers-généraux de Rome ?

2. Agatharchide vivait sous le second des Ptolémées. Posidonius était contemporain de Cicéron.

ceux qui les gardaient, parce que c'étaient des étrangers qui n'entendaient même point leur langage : spectacle affreux et capable d'arracher des larmes à tout homme en faveur de ces infortunés, voués à des travaux pires que la mort[1].» L'humanité et ses droits sacrés devenaient donc quelque chose pour l'homme; et soit que le Stoïcisme se fût déjà emparé des esprits par ses prédications incessantes, soit que les esprits, dégagés des préjugés et des passions politiques, penchassent d'eux-mêmes à des sentiments plus conciliants et plus équitables, il est certain que de Zénon à Sénèque, les idées cosmopolites et philanthropiques s'étaient singulièrement répandues.*

Ce progrès est surtout manifeste dans la philosophie par les discussions du Portique avec les écoles rivales.

Après l'avoir longtemps attaqué par la dialectique, la nouvelle Académie, ne pouvant l'accabler, se mit à lui faire une guerre d'érudition; elle lui contesta moins sa vérité intrinsèque, elle le chicana sur son originalité. Le Stoïcisme, au dire des Académiciens, avait indignement pillé Platon, Aristote, Xénocrate, Polémon et Crantor; il n'avait fait illusion que par un énorme bagage de mots insolites et étranges. Le coup semblait adroitement porté : on prêtait à l'ancienne Académie et au Lycée des idées que Platon ni Aristote n'avaient jamais professées, par exemple celle de l'unité du genre humain, celle de l'égalité naturelle et morale des hommes, celle de la charité universelle qui unit les individus et les peuples en une seule famille; et d'autre part, on tournait le Stoïcisme en ridicule pour avoir substitué

1. J'abrége beaucoup le tableau de Diodore, ou plutôt d'Agatharchide et de Posidonius. On peut le voir tout entier dans Diodore, liv. III, chap. 12 et 13, V, chap. 38.

* Den. d'Hal., liv. II, p. 254-256; III, 426, 696-700; VII, 1369; VIII, 1582. — Diod., liv. I, préf.; chap. 3, 47, 77, 79; II, 36, 39; III, 11-13; V, 38.

les termes de proegmènes et d'apoproegmènes à ceux de biens et de maux, afin de soutenir ce principe ruineux qu'il n'y a de bien que l'honnête. Si le Stoïcisme eût fléchi sur ce point, il était battu sur son principe même. Il avoua que Platon avait souvent parlé du bien et de la vertu avec une éloquence divine, mais en s'appuyant de l'autorité de ce grand nom, il ne se laissa jamais confondre avec l'Académie, et maintint invinciblement qu'il n'y a de bien pour un être raisonnable et libre que dans la rectitude de sa volonté. Au lieu de reculer, il gagna du terrain : il vit plusieurs de ses plus belles doctrines se répandre sous les noms d'Aristote et de Platon, jusqu'à ce qu'enfin, de guerre lasse, la nouvelle Académie rendit les armes dans la personne de Philon et d'Antiochus.

Il ne resta plus en présence que l'Épicurisme et le Stoïcisme qui, tous contraires qu'ils étaient dans leurs principes essentiels, exercèrent une influence analogue sur les destinées de la civilisation : car, si l'on ne considère que l'unité sociale vers laquelle tendait péniblement l'ancien monde, ces doctrines ennemies allaient toutes les deux par des voies opposées au même résultat définitif. L'une frayait la route à l'humanité, non moins par ses théories sur le droit naturel et par son amour du bien-être et de la paix, que par son mépris des préjugés nationaux qui, en divisant les hommes et en éternisant les hostilités entre les peuples, troublent de fond en comble la félicité de la vie et les avantages si précieux du repos et de la société. L'autre n'avait pas moins de dédain pour les institutions et les lois qui rendent étrangers les uns aux autres les êtres d'une même famille; et ce n'était plus au nom du plaisir, mais au nom de l'éternelle justice et de la communauté primitive établie par Dieu même, qu'elle proclamait la paix universelle et l'amour du genre humain. Or ce n'était plus ici deux écoles d'un jour comme

l'Académie et le Lycée. Le Platonisme est tout entier dans Platon qui n'eut point de successeur. Il dégénéra rapidement du maître à Speusippe et à Xénocrate, de ceux-ci à Polémon et à Crantor; et ce n'est que plusieurs siècles après, qu'il revécut avec éclat, quoique mélangé étrangement, dans quelques-unes des sectes Gnostiques qui préparèrent l'école d'Alexandrie. Le Péripatétisme meurt avec Aristote et Théophraste : Straton, Lacon, Lacidès et Hiéronyme sont moins des disciples que des déserteurs. Au contraire, le Stoïcisme et l'Épicurisme forment deux véritables sectes qui, mieux appropriées à l'état général et aux besoins des esprits, subsistèrent des siècles avec une influence aussi profonde qu'incontestable sur la société. C'est par milliers que l'on comptait les disciples d'Épicure, et le nombre en était si grand, selon Diogène, que les villes pouvaient à peine les contenir. « La perpétuité de cette école, ajoute le même écrivain, triompha de toutes les attaques de l'envie, et dans la décadence de tant d'autres sectes, celle d'Épicure se conserva par une foule de disciples, qui se succédèrent les uns aux autres sans interruption. » La doctrine, il est vrai, ne se développa guère en elle-même, bien qu'elle n'ait jamais manqué d'écrivains distingués pour la répandre. Mais le maître en avait exprimé les principes élémentaires dans un court traité, qui fut comme le bréviaire et le livre saint de ses sectateurs; et jamais ouvrage philosophique n'excita un si fervent enthousiasme et tant de foi : c'était l'abrégé de la vérité, de la vertu et du bonheur. Le Stoïcisme, quoique avec la même autorité, n'eut pas des adhérents aussi nombreux; mais au lieu de dogmatiser tout uniment, il ne cessa de s'éclaircir et de s'étendre, sans varier toutefois sur les principaux dogmes. Je veux croire que les anciens ont exagéré la valeur des successeurs de

Chrysippe[1]. Cependant Panétius, Hécaton, Antipater, Diogène de Babylone et Posidonius sont des esprits distingués, qui perfectionnèrent certainement la doctrine dans le détail, et qui commencèrent à la débarrasser des épines dont l'avait hérissée le génie trop subtil de Chrysippe. C'est cette vivace perpétuité du Stoïcisme comme école, qui donna le temps à ses principes essentiels de s'établir fortement et de se propager.

Ajoutez que les orateurs sans tribune ou ces rhéteurs répandus dans tous les pays de langue grecque ne cessaient de répéter sous une forme plus populaire les principaux dogmes de la philosophie, et vous comprendrez ce phénomène singulier du premier siècle avant Jésus-Christ et des deux siècles suivants : amis ou ennemis[2] du Stoïcisme, philosophes de toutes les écoles et de tous les pays[3], poëtes, historiens, grammairiens ou rhéteurs, tous parlent comme Sénèque ou comme Épictète de l'amour sacré du monde, de l'égalité des hommes, de la loi et de la république universelles, tandis que les jurisconsultes latins, à la suite de Labéon, vont emprunter les principes généraux du droit aux spéculations du Portique. Il fallait que cette grande doctrine très-simple au fond, mais trop subtile et trop compliquée dans la forme, devînt familière aux esprits éclairés avant d'agir sur les institutions, et d'être le plus utile et le plus puissant instrument de la civilisation romaine.

1. Chrysippe, le troisième chef du Portique, et, malgré sa malheureuse subtilité, non moins considérable que Zénon et que Cléanthe. On disait de lui : sans Chrysippe, point de Portique.

2. Ainsi Plutarque et Cicéron, qui le pillent sans cesse en l'attaquant.

3. Philon le juif, aussi bien que Plutarque ou qu'Epictète.

DU DROIT CHEZ LES GRECS.

Causes du peu de progrès du droit grec. — Lois de Platon : Droit domestique ; droit civil ; droit criminel. — Stoïciens : leur casuistique. — Théorie épicurienne du droit.

Nous devons la philosophie aux Grecs et le droit aux Romains. Je suis loin de m'inscrire en faux contre cette opinion généralement reçue. C'est bien là en effet la partie où chacun de ces peuples a excellé, comme c'est la meilleure portion de l'héritage qu'ils nous ont laissé dans le travail progressif de la civilisation. Cependant il ne faudrait pas croire que le droit romain soit né tout entier de lui-même. Production vraiment originale, parce que la patiente sagacité des jurisconsultes en a si bien fondu les éléments divers, qu'on ne saurait distinguer ce qui appartient en propre à Rome de ce qui est emprunté, le droit romain ne s'est pas seulement formé sous l'influence des idées stoïciennes ; il a encore largement puisé dans les législations de la Grèce et dans les écrits des philosophes sur les Lois. Sans recourir à cette antique tradition, qui envoie les décemvirs à Athènes et dans les principales cités helléniques pour en rapporter le droit, d'ailleurs tout romain et tout patricien, des Douze Tables, on sait que la jurisprudence prétorienne s'est surtout développée avant Auguste au contact de l'étranger ; et l'on soupçonne que les innovations du *préteur urbain* n'étaient souvent que des copies plus ou moins modifiées des règles de justice admises et suivies par le *préteur pérégrin*[1]. Or les étrangers qui abondaient à Rome étaient des

1. Préteur qui jugeait les contestations des étrangers, soit entre eux, soit avec les citoyens romains. Il n'était astreint à aucune loi écrite ; il pouvait donc donner beaucoup plus à l'équité naturelle ou au droit des gens que le préteur de

Italiens et des Grecs qui, selon toute vraisemblance, étaient jugés par des lois empruntées autant aux législations et aux coutumes de leur pays, qu'au droit naturel. Il ne suffit donc pas de connaître le stoïcisme des jurisconsultes pour apprécier ce que le droit romain doit à la Grèce ; il faudrait encore pouvoir le comparer avec le droit grec et avec ses principes, soit avec les principes positifs appliqués par les tribunaux, soit avec les principes théoriques discutés par les philosophes. Cette considération suffirait pour m'engager à toucher la question si peu connue du droit chez les Grecs [1]. J'ajoute cette autre raison décisive pour moi, qu'on ne connaît qu'à moitié la civilisation d'un peuple, lorsqu'on ne la connaît que par les spéculations de ses philosophes. C'est dans les lois écrites seulement, qu'on saisit jusqu'à quel point et dans quelle mesure les principes universels de la nature et de la raison étaient la conscience générale de tel pays et de telle époque.

Dans toute loi, il faut distinguer deux choses, sa forme ou les caractères qui font qu'elle est loi, et sa matière ou son contenu. Là où manquent l'égalité et l'universalité, la loi n'existe que de nom, l'obligation étant nulle lorsqu'elle n'est pas absolue. Sur ce point, l'idée du droit fut parfaite chez les Grecs, lorsque les Stoïciens eurent étendu à tous les êtres raisonnables ce que l'on n'admettait dans l'origine que pour les membres de la cité. Mais celui qui sait que la loi est obligatoire, égale pour tous et, par conséquent, universelle, n'en sait pas mieux pour cela ce qu'elle doit com-

la ville, qui devait rendre la justice d'abord d'après les lois, puis d'après les usages et coutumes, et qui n'avait recours au droit des nations que dans les cas où les coutumes et les lois étaient insuffisantes ou contradictoires les unes avec les autres.

1. Les matériaux de cette question sont presque tous rassemblés dans l'ouvrage de Samuel Petit sur les lois attiques. Mais outre quelques graves erreurs et une grande confusion, ce livre a le défaut d'être écrit en latin et d'être farci de longs textes grecs.

mander ou défendre. Le droit pourrait donc être parfait *formellement*, sans l'être *matériellement*; et tel est même le cas ordinaire, puisque le droit absolu suppose la détermination exacte et précise de tous les rapports naturels des êtres libres dans tous les cas possibles. Il n'est pas étrange que le droit grec n'ait point échappé à cet inévitable inconvient. Mais quoique fort supérieur dans le principe à celui des Douze Tables [1], il ne paraît point s'être développé, comme le droit romain, par ce travail et ce progrès continus qui transforment, étendent et perfectionnent peu à peu les données toujours incomplètes et grossières des codes primitifs. Cela tient-il à ce que les interprètes des lois ou les *exégètes*, qui ne semblent avoir été que les auxiliaires ou les aides des orateurs, n'eurent pas à Athènes la même autorité que les jurisconsultes à Rome ? Ou bien plutôt cela ne viendrait-il pas de ce que les lois de Solon étaient si libérales malgré leur imperfection, qu'elles manquèrent de ce puissant moyen de développement que le droit a toujours trouvé dans l'antagonisme politique des ordres de l'état ? Non seulement on ne cite aucun ouvrage, ni considérable ni médiocre, des *exégètes*, mais aucun d'eux n'a même laissé un nom un peu célèbre. Les philosophes, sans doute, se sont beaucoup occupés des lois, mais les uns en historiens, à ce qu'il semble, et les autres en purs théoriciens, qui s'inquiétaient beaucoup plus de construire tout un édifice légal à leur guise, que de modifier ou de corriger la jurisprudence établie. L'école d'Aristote avait fait, si l'on en croit Cicéron, de vastes recueils des lois grecques et même des lois barbares, à peu près, je pense, comme ils dressèrent des catalogues des pierres ou des plantes. Platon et sans doute les Stoïciens ont beaucoup emprunté aux lois existantes, mais ils ne

1. Quand je parle du droit grec, il est bien entendu que c'est de celui d'Athènes, le seul que l'on connaisse un peu.

s'astreignirent jamais à n'en être que les interprètes ou les commentateurs. En général, les philosophes grecs n'ont rien de l'esprit positif des légistes, comme ceux qu'on pourrait appeler les jurisconsultes d'Athènes paraissent n'avoir rien eu de l'esprit théorique des philosophes. On peut trouver étrange sans doute cette séparation de deux classes d'hommes qui sont faites pour se compléter, et le peu d'influence des idées sur le développement des lois. Mais l'une et l'autre de ces choses s'expliquent facilement, si l'on réfléchit à la manière dont les philosophes envisagaient les questions morales. Une fois les principes formels de la morale établis, on peut rechercher ou les relations naturelles et nécessaires qui unissent entre eux les sujets de la loi, ou bien avec quelles dispositions de cœur et d'esprit on se conforme à ses commandements. D'un côté, la théorie des devoirs et des droits, nécessaire à l'avancement de la jurisprudence ; de l'autre, la théorie des vertus, qui m'y paraît inutile, ou du moins qui ne touche au droit proprement dit, que d'une manière très-éloignée. C'est précisément à ce dernier point de vue que les philosophes se sont presque exclusivement attachés. Dédaigneux de l'utile et passionnés pour le beau, ils ont merveilleusement saisi le côté poétique des choses morales; mais le côté pratique, ce qui peut servir au droit, ils l'ont toujours beaucoup trop négligé, soit par suite du génie national et de leur éducation, soit par une sorte de nécessité chronologique, parce qu'ils touchaient encore par beaucoup de points à l'inexpérience et à l'enfance de l'humanité. Ce qu'ils veulent, ce qu'ils cherchent, c'est l'idéal: idéal de l'état, idéal du citoyen, idéal du brave, idéal du juste, idéal du sage, toujours et partout l'idéal. Ce caractère poétique est si prononcé dans Platon, que son nom et l'idéal sont devenus synonymes. Quoiqu'il soit un des plus subtils dialecticiens et des plus profonds penseurs, qui aient jamais paru, tout chez lui sent

le poëte, style, mise en scène, images et idées. Mais n'est-ce pas se jouer des mots et renverser toutes les notions communes, que d'accorder la qualité de poëtes à ces Stoïciens hérissés de formules et de termes techniques à mettre en fuite toutes les muses? Quoique je me défie des jugements de Cicéron et que l'excès de subtilité, qu'on reproche aux Grecs et notamment aux adeptes du Portique, me paraisse plus un défaut de l'imagination que de la raison, j'accorde facilement que les Stoïciens n'étaient que de secs et subtils logiciens dans leur langage ; mais ils étaient poëtes dans leur manière d'envisager les choses. Qu'est-ce que leur sage? Un pur idéal[1]. Ce n'est que dans Aristote que vous trouverez de temps en temps la forme et l'esprit scientifiques. Ses analyses du bonheur en général et du plaisir en particulier, sa réfutation des utopies platoniciennes sur la communauté des biens, des femmes et des enfants sont encore aujourd'hui d'admirables morceaux philosophiques pour la forme comme pour le fond. Je ne parle point pour le moment de ces innombrables remarques si profondes qu'elles n'ont point cessé d'être vraies. Mais Aristote n'a pas impunément fréquenté l'école de Platon et la patrie de Phidias et de Sophocle. Vous croyez, par exemple, qu'il analyse et qu'il dissèque patiemment le citoyen, ou qu'il pèse froidement les raisons pour et contre l'esclavage : il a devant les yeux un idéal. Que cet idéal ne soit pas le simple produit de la fantaisie, je le veux bien. Mais il n'est pas non plus le résultat de l'analyse philosophique. Je n'en voudrais pour preuve que les

1. Malebranche, qui abondait d'imagination, reproche à Sénèque de n'être qu'un homme d'imagination. Or, Sénèque est peut-être un des Stoïciens qui, pour le fond, sinon pour la forme, méritent le moins ce reproche. Dans les idées générales, il exagère sans doute les intempérances des Stoïciens par les intempérances de son style. Mais que de fines observations nous révèlent l'esprit positif du Romain, du courtisan et de l'homme du monde! il faut ajouter, pour être juste, du sincère observateur du cœur humain, soit sur les autres, soit sur lui-même.

portraits du magnifique et du magnanime, souvenirs idéalisés de quelques grands personnages de la Grèce. Voici son procédé le plus habituel dans les questions morales. Étant donné, par exemple, le citoyen grec par excellence, quelles sont et quelles doivent être ses qualités? Tout homme qui ne les possède pas est exclu du rang de citoyen, et tout ce qui n'est pas citoyen est esclave, c'est-à-dire manœuvre ou plutôt instrument et machine. Retranchez les conclusions qui sentent le raisonneur et le logicien, vous avez le procédé même de la poésie. Tartuffe, par exemple, ou le parfait hypocrite étant donné, quels seront, quels doivent être ses actions, ses manières et son langage? A Dieu ne plaise que je veuille exclure ce procédé des spéculations morales, quoiqu'il n'ait en soi rien de rigoureux et de scientifique! Il est admirable pour intéresser l'imagination et la sensibilité, ces deux forces actives de l'âme, pour la vérité ou contre l'erreur. En échauffant le cœur pour la beauté du bien, il éclaire la conscience d'une plus vive lumière; il nous anime à poursuivre ardemment le triomphe de la vérité. Mais à quelle condition peut-il rendre ces services? A la condition qu'il y ait déjà dans les esprits un assez grand nombre d'idées pour en former un type nouveau. Sans quoi, cette méthode à la fois oratoire et poétique n'est d'aucun usage, parce qu'elle ne peut nous révéler ni les devoirs que nous avons à remplir, ni les droits que nous avons à respecter. Mais surtout elle fausse complétement le droit proprement dit en l'étendant au delà de ses justes limites. Tout ce que la vertu commande, la loi le commande aussi, a dit Aristote, résumant dans cette brève formule les principales vues des philosophes grecs sur la législation. C'est là une des erreurs les plus graves et les plus séduisantes pour les moralistes. Car si la vertu commande tout ce que la loi doit commander, il n'est pas vrai que le droit puisse légitimement exiger tout ce que la vertu

ordonne. La morale s'adresse à la raison et à la conscience; elle va à la perfection de notre être. Le droit s'adresse à la raison et à l'égoïsme; il va à la paix de la société. Respectez la personnalité d'autrui et toutes les dépendances de sa personnalité; peu importe d'ailleurs que ce soit par conscience ou par des motifs intéressés. Soyez, si vous le voulez, lâche, intempérant, menteur, insensé : tant que vous ne gênez pas la liberté des autres et que vous ne commettez pas de scandale public, vous pouvez être passible de la conscience et de l'opinion, vous ne l'êtes pas de la loi. Si l'on prétend ériger les bonnes mœurs en lois positives, on sera fatalement conduit à l'inquisition et à la tyrannie, et la vertu elle-même, cette vertu qu'on a tant à cœur de faire régner, disparaîtra en même temps que la liberté. Sans doute, toute loi qui serait contraire à la conscience est nulle par cela seul; mais si le droit aspire indiscrètement à égaler la morale, il s'anéantit lui-même, en détruisant la liberté personnelle, qu'il a pour unique objet de consacrer et d'assurer. Les doctrines des philosophes devaient donc être impropres à la jurisprudence, tant qu'elles conservèrent le caractère dominant de la poésie ou de l'idéal. Mais si elles ne servirent en rien au développement du droit chez les Grecs, le droit n'en existait pas moins avec tous ses principes essentiels. C'est ce que je voudrais montrer avant de quitter Athènes pour Rome.

Le seul monument qui nous reste des travaux des philosophes sur le droit, est le livre des *Lois* de Platon. Il vaut mieux pour faire connaître le droit grec, que le précieux recueil des Lois Attiques, non seulement parce qu'il est plus complet à beaucoup d'égards, et que les principes, qui constituent la philosophie du droit, y sont plus nettement exprimés, mais surtout parce qu'il traduit mieux le mouvement et l'antagonisme des idées légales chez les Grecs, en

mêlant perpétuellement Lycurgue à Solon, l'aristocratie à la démocratie[1]. Nous ne donnerons pas ici une analyse ou un abrégé des *Lois*; nous interrogerons seulement cet ouvrage sur les questions qui appartiennent au droit civil et au droit pénal, laissant de côté tout ce qui touche à la politique et à l'administration.

Nous commencerons par le droit domestique. Il était en général fort imparfait chez les anciens, parce qu'il violait sans cesse la liberté personnelle. Il ne faut pas s'attendre à trouver plus de libéralité dans Platon que dans Solon ou dans Lycurgue. D'abord aucun citoyen ne peut prendre femme en dehors de la cité[2]; en second lieu, tout citoyen est forcé de se marier et de laisser dans l'état des citoyens qui le remplacent, sous peine d'encourir les rigueurs de la loi; enfin, quoique Platon proclame qu'il n'y a point de contrat qui demande plus le consentement des parties que le mariage, et que tout jeune homme doit choisir à son gré, dans quelque famille que ce soit[3], la personne qu'il trouve à son gré, cependant lorsqu'un citoyen vient à mourir, en ne laissant que des filles, les lois du philosophe condamnent le plus proche parent à épouser l'une d'elles avec l'héritage. Elles ne prononcent pas tout d'abord cette dure sentence avec la loi athénienne: «Qu'il l'épouse ou qu'il l'établisse en la dotant.» Elles permettent de s'adresser aux juges pour être délié d'une obligation qui pourrait être fâcheuse; mais à moins des plus fortes raisons, une pareille réclamation entraîne avec elle

1. Antagonisme peut-être plus saisissant dans l'histoire de Rome, parce qu'il existe non plus entre deux villes, mais entre les citoyens d'une même ville.

2. Principe généralement admis dans les peuples qui eurent l'avantage d'être composés de *citoyens*. Les Romains n'accordèrent que difficilement le *jus connubii* à leurs voisins, lorsqu'ils ne leur accordaient pas le *jus civitatis*.

3. Il n'y a pas, à proprement parler, de plébéiens ni de patriciens dans l'État que Platon imagine dans ses *Lois*. Par suite, le *jus connubii* existe entre tous les citoyens.

l'infamie. Ce n'est pas tout : au bout de dix ans de mariage, si l'on n'a pas d'enfants, le divorce est forcé. Si le mari vient à perdre sa femme, ou la femme son mari, c'est une nécessité pour eux de se remarier, s'ils n'ont pas de postérité. Dans le cas contraire, la loi conseille au mari d'élever ses enfants sans leur donner une marâtre; mais elle ne l'y contraint pas. Elle ordonne à la femme de rester veuve, à moins qu'il soit prouvé que sa jeunesse ne lui permet point de se passer de mari sans danger pour sa santé. Le seul point peut-être où les lois de Platon, ainsi que celles des Grecs en général, ne violent point le droit et la liberté, c'est qu'elles admettent la possibilité du divorce, lorsqu'il y a incompatibilité d'humeur entre les époux. *

Partout la main et la tyrannie de l'État; mais aussi partout sa protection pour les droits une fois reconnus. Sans amoindrir les vrais droits du père de famille, la législation grecque avait de bonne heure limité son pouvoir patriarcal sur ses enfants. Personne ne pouvait plus tuer ou vendre ses fils ou ses filles[1], comme des propriétés dont on abuse à son gré; et s'il était encore permis de les renoncer, ce n'était qu'à des conditions et avec des formalités fixées par la loi. Dans les lois démocratiques de Solon, il fallait une sentence des juges; dans les lois aristocratiques de Platon, tout se passe dans un conseil de famille. Quiconque, dit Platon, aura conçu, soit avec raison, soit sans fondement, le malheureux dessein de retrancher de sa famille l'enfant qu'il a engendré et élevé, ne pourra point exécuter ce dessein sur-le-champ ni sans aucune formalité. Mais il assemblera tous ses parents jusqu'aux cousins germains et tous

* T. II, Lois, p. 772, D; 773, E; 774, A, B; 925, D-926, D; 930, A, B, C, D.

1. Le père pouvait encore vendre sa fille mineure, ou le frère sa sœur, lorsqu'elle se conduisait d'une manière infâme. (Sam. Pet., 237.)

les parents maternels du fils dans le même degré, hommes ou femmes; il leur soumettra ses raisons et l'enfant accusé exposera les siennes. Si les raisons du père l'emportent et qu'il ait pour lui la moitié des suffrages de toute la parenté, en exceptant le sien propre, celui de la mère et celui de l'accusé, il lui sera permis de renoncer son fils ou sa fille; autrement il ne le pourra pas.» Dans le cas où le fils était renoncé, il ne faisait plus partie de la famille; il n'avait donc plus de droit sur les biens paternels, aussi bien dans les lois attiques que dans celles de Platon.*

Le chef de famille ne doit même point disposer de ses biens à sa fantaisie, par testament ou autrement; et Platon reproche aux législateurs grecs d'avoir eu trop de condescendance pour les derniers vœux des mourants, qui n'ayant plus ni liberté dans l'esprit, ni consistance dans la volonté, oublient et la justice et les sentiments raisonnables qu'ils avaient eux-mêmes avant le moment fatal. Les mourants peuvent s'écrier: «ô Dieux! Il est bien dur que je ne puisse disposer de mes biens en faveur de qui il me plaît, selon l'attachement qu'on m'a témoigné soit dans ma maladie, soit en d'autres circonstances.» — «Mes amis, leur répond Platon, je ne vous regarde, ni vous ni vos biens, comme étant à vous-mêmes, mais comme appartenant à toute votre famille, tant à vos ancêtres qu'à votre postérité; et votre famille avec ses biens, comme appartenant à l'État. Cela posé, si, tandis que la maladie ou la vieillesse vous fait flotter entre la vie et la mort, des flatteurs s'insinuent dans votre esprit et vous engagent à faire votre testament contre les règles, moi, législateur, je ne le souffrirai pas. Mais je n'envisagerai dans mes lois que le bien de votre famille et l'intérêt public. Allez où va fatalement la nature humaine; nous, nous aurons soin de

* T. II, Lois, p. 929, A, B, C. — Sam. Pet., p. 234, 235.

vos proches, sans négliger ceux-ci pour favoriser ceux-là.» La législation athénienne permettait sans doute d'avantager un de ses enfants, ou de laisser quelque partie de ses biens à des amis ou à des serviteurs; mais elle n'abandonnait point les intérêts de la famille à la volonté d'un mourant; toutes les fois que le père n'avait point fait de testament, elle suivait le droit naturel dans le partage des biens, accordant une part égale à chacun des enfants, et dans le cas où il n'y avait pas d'enfants, à chacun des héritiers qui avaient le même degré de parenté. La seule faculté qu'elle laissât au testateur, c'était de substituer à ses fils mineurs des héritiers, qui ne succédaient que dans le cas où les enfants mouraient avant leur majorité, ou bien lorsqu'il n'avait que des filles, de léguer ses biens à ceux qu'il voulait, mais à la condition d'épouser les orphelines avec l'héritage. La liberté du testateur était sans doute absolue, lorsqu'il n'avait point d'héritiers naturels et directs. Mais dans ce cas encore, si le défunt n'avait point fait de testament, la loi athénienne se rapprochait beaucoup du droit naturel, appelant à la succession les frères du défunts par le père, puis les fils légitimes des frères, et à leur défaut les enfants de ces fils, mais en préférant toujours les mâles et leurs descendants, même quand le degré de parenté était plus éloigné. A défaut de proches du côté paternel, depuis les frères jusqu'aux fils des cousins issus de germains, la succession revenait aux proches du défunt par sa mère, en suivant toujours le même ordre. Dans le cas où il n'y avait point d'héritiers dans le degré précité, le parent le plus proche de la ligne paternelle devait succéder. Platon suit assez exactement toute cette législation de Solon pour ce qui concerne les biens indépendants du domaine héréditaire et inaliénable. Mais ici commence un droit tout factice et tout politique, comme l'ancien droit romain.

Puisque le nombre des lots ou des propriétés foncières est déterminé et invariable, il n'y a nécessairement qu'un seul héritier. Le mourant choisira celui de ses enfants mâles qu'il voudra pour en faire son successeur dans la cité. S'il n'a que des filles, il en désignera une à son choix pour être mariée avec le jeune homme qu'il adoptera pour héritier. S'il meurt sans postérité, son domaine héréditaire revient de droit à l'État, qui choisira dans la parenté du défunt un jeune homme et une jeune fille pour ressusciter cette maison éteinte. Mais ce choix n'est pas arbitraire : Platon admet le même ordre de succession que le législateur d'Athènes, en commençant par les frères et les neveux et en donnant dans le même degré la préférence aux parents par les mâles sur les parents par les femmes[1]. Je n'insiste pas sur les autres cas qui peuvent se présenter et que Platon indique rapidement, parce qu'il suit toujours le principe précédent pour l'ordre des successibles. Mais ce qui est étrange, c'est qu'il ne parle ni des ascendants ni de la mère qui demeure veuve. Solon oublie aussi les ascendants; mais ce qui regarde la mère est réglé dans sa législation. La femme, qui a apporté une dot à son mari, peut rester avec ses enfants si elle le veut; elle participe à leurs biens, sans pouvoir alors réclamer d'intérêts pour sa dot. D'ailleurs riche ou pauvre, la mère, demeurée veuve, a légalement droit à une pension alimentaire de la part de ses enfants majeurs. Platon ne s'occupe point de tout cela, paraissant compter sur la piété filiale. « Mettons-nous bien, dans la pensée, dit-il, qu'il n'y a point d'idole plus vénérable aux yeux de la divinité, qu'un père, qu'une mère, que des ancêtres courbés par le poids des

1. Platon corrige ici la loi de Solon. Solon admettait que les proches par les mâles devaient avoir l'avantage sur les proches par les femmes, même à un degré de parenté plus éloigné : Platon n'admet cet avantage qu'au même degré de parenté.

années. Ces statues vivantes de nos ancêtres ont un merveilleux avantage sur les statues inanimées. Les premières, lorsque nous les honorons, joignent leurs prières aux nôtres, et nous maudissent, quand nous les outrageons, tandis que les secondes ne font ni l'un ni l'autre. Quiconque traite, comme il doit, son père, son aïeul et ses autres ancêtres encore vivants, peut se flatter qu'il possède en eux les plus efficaces et les plus puissantes de toutes les statues pour attirer sur soi les bénédictions des dieux. Tout homme sensé craint donc et honore ses parents, et c'est véritablement un trésor pour les gens de bien, que des ancêtres chargés d'années et qui vivent jusqu'à l'extrême vieillesse.» Certes, si de pareils sentiments étaient partout en vigueur, la mère n'aurait rien à craindre pour son sort; mais toute cette morale n'est pas aussi sûre qu'une bonne loi sur les successions, où la veuve aurait sa part légitime.*

Je ne dirai qu'un mot de la tutelle. Le choix du tuteur appartient au père, s'il le veut; il peut désigner par son testament ceux qu'il voudra et en tel nombre qu'il voudra, pour prendre soin des affaires et de l'éducation de ses enfants mineurs. Dans le cas où il n'y a point de testament, la tutelle revient aux plus proches parents par le père et par la mère, deux de chaque côté, auxquels est adjoint un des amis du défunt. Si des orphelins viennent à perdre leur tuteur, les parents et les alliés du côté du père et de la mère, en allant jusqu'aux cousins germains inclusivement, en nommeront un autre dans l'espace de dix jours, sous peine d'amende. Les tuteurs sont sous la surveillance des gardiens des lois. S'ils sont coupables de négligence ou de prévarication, les parents ou les premiers venus d'entre les citoyens peuvent les appeler devant le juge pendant le temps de la tutelle; après

* Plat., t. II, Lois, p. 922, B-923, E; 924, E; 925, C, D; 931, E-932, C. — Sam. Pet., 582-589.

la tutelle, leurs pupilles ont action contre eux pendant cinq ans. *

Il faut faire une double remarque sur tout ce droit domestique : d'abord, quoi qu'il donne toujours le pas à la parenté par les mâles sur la parenté par les femmes, il tient compte de l'une et de l'autre ; en second lieu, on ne voit nulle part dans Platon que la femme, arrivée à l'âge de la majorité, soit sous la tutelle ou de ses fils ou d'un étranger, comme cela se pratiquait à Athènes. Si elle agit habituellement pour les actes civils par l'intermédiaire de ses parents ou de son mari, elle peut faire valoir ses droits par elle-même, lorsqu'elle est veuve et qu'elle a quarante ans. C'est plus que ce qui lui fut accordé par le droit romain jusqu'aux empereurs chrétiens.**

Les lois purement civiles sont celles qui assurent la paix entre les citoyens ou qui tranchent leurs différends en consacrant et en faisant respecter les droits de chacun. Or, elles supposent une bonne constitution des tribunaux et certaines garanties contre la corruption, la partialité ou la négligence des juges. « Un état n'est plus un état, dit Platon, si ce qui concerne les tribunaux n'y est pas réglé comme il faut. » Il doit d'abord y avoir plusieurs degrés de juridiction, afin qu'on puisse en appeler d'un tribunal à un autre. Ceux donc qui auront ensemble quelque différend, s'adresseront d'abord à leurs amis, à leurs voisins, et à tous ceux qui peuvent être au fait du sujet de la contestation, et les prendront pour arbitres. Voilà, selon Platon, le plus sacré des tribunaux. Si la chose n'est pas suffisamment décidée par les arbitres, on aura recours aux juges de la tribu. Enfin si le procès ne

* Plat., t. II, Lois, p. 766, C, D; 924, A, B, C; 926, B, E; 928, E. — Sam. Pet., p. 643, 691-695.

** Plat., t. II, Lois, p. 776, C, D; 914, A, B; 926, E-928, D. — Sam. Pet., 591-595.

peut être complètement vidé par ces deux tribunaux, on aura recours aux juges d'élite[1], dont la sentence sera sans appel. En second lieu, les juges ne devront rendre leurs sentences que d'après des lois précises: Platon regrette qu'on ne puisse s'en fier à la seule équité naturelle; mais il reconnaît que les juges ne doivent être consultés que sur le fait et que sur l'application de la loi. Outre cette garantie, il en est d'autres qui ne sont guère moins indispensables, la nécessité des informations et des enquêtes, la liberté de l'accusation et de la défense, la marche régulière de la procédure et des interrogatoires, la publicité. « Que chaque juge, dit Platon, donne son suffrage à découvert; qu'ils soient tous assis de suite par rang d'ancienneté, ayant en face l'accusateur et l'accusé; que tous les citoyens qui n'ont point d'affaires pressées, soient assidus et attentifs aux jugements. L'accusateur parlera le premier; l'accusé répondra. Après, le plus ancien des juges commencera à les interroger, examinant à fond la solidité de leurs raisons. Tous les autres juges feront la même chose après lui, et celui qui n'aura rien à demander, remettra la parole au suivant. De tout ce qui a été dit, on couchera par écrit ce qu'on jugera de plus décisif, et l'écrit, signé des juges et scellé, sera déposé dans le temple de Vesta. Le lendemain même procédure, renouvellement de l'interrogatoire et procès-verbal. Après trois interrogatoires, successifs, quand on aura recueilli toutes les dépositions et toutes les preuves, les juges s'engageront par serment à donner leur sentence selon les lois et la vérité; alors ils prononceront. » On sera absous ou condamné à la pluralité des voix. Quoi qu'il ne soit question dans le texte que je viens de citer, que du tribunal suprême et sans appel, il est incontestable

1. Ce tribunal est composé des gardiens des lois et de ceux qui sont jugés les meilleurs parmi les magistrats de l'année précédente.

que la plupart des garanties ou des formalités qui y sont énoncées sont également applicables aux tribunaux de seconde instance.*

Or les tribunaux ont à juger sur deux choses que l'on confond souvent et qu'il faut soigneusement distinguer, sur le dommage causé par le défendeur, et sur le degré de l'injustice qu'il a commise ou de sa culpabilité. « Si quelqu'un, dit Platon, fait tort à autrui sans le vouloir et contre son gré, je suis bien éloigné de dire qu'il commet une injustice, mais involontairement; je dirai que, grand ou petit, ce tort n'est nullement une injustice. Bien plus, si mon avis l'emporte, nous dirons souvent que l'auteur d'un service rendu par de mauvaises voies, est coupable d'injustice : il faut donc que le législateur examine l'intention de celui qui a fait du bien ou du mal à autrui, et qu'il porte en même temps les yeux sur deux choses, l'injustice et le tort causé. Pour le dommage, le législateur par ses lois et le juge par ses sentences doivent autant que possible le réparer, en faisant recouvrer ce qui est perdu, en relevant ce qui est tombé, en guérissant ce qui est blessé, en dédommageant pour ce qui est tué; en un mot, on doit essayer, par voie de compensation entre l'auteur du dommage et celui qui l'a souffert, de les réconcilier et de faire succéder l'union à la discorde.» Quant à l'injustice, il faut la punir, afin de contraindre celui qui s'en est rendu coupable, à ne plus la commettre désormais de propos délibéré. Il y a donc d'un côté le droit civil, et de l'autre le droit criminel.**

Or le droit civil serait extrêmement simple dans une république telle que celle décrite par Platon dans ses Lois. Les propriétés foncières, étant inaliénables, ne sont sujettes aux

* Plat., t. II, Lois, 766, E-768; 855, D, E; 856, A; 876, B, C, D; 956, B, C, D.

** Plat., t. II, p. 861, E-863, A; 934, A.

mutations que par la mort du propriétaire, qui ne doit avoir qu'un seul héritier ; l'industrie et le commerce sont interdits aux citoyens; non-seulement l'usure, mais encore le prêt et la vente à crédit sont défendus, et le législateur ne donne pas action au créancier frustré contre le débiteur infidèle ; enfin, il n'y a point de contestation d'intérêts possible dans le mariage, lors même qu'il survient un divorce, parce que la femme ne doit pas apporter de dot à son époux. Platon pourrait donc supprimer toutes les lois et se contenter de dire aux citoyens de son État : « Que personne ne touche autant qu'il dépend de lui, à ce qui m'appartient, qu'il n'ôte même rien de sa place sans en avoir obtenu mon agrément. Si j'ai du bon sens, j'en userai de même à l'égard de ce qui appartient aux autres. » Avec cette maxime et la surveillance des agoranomes qui font la police des marchés, des astynomes qui font la police de la ville, et des agronomes qui font celle des campagnes, les contestations et les procès me paraissent presque impossibles, et l'on pourrait se passer des réglements et des tribunaux civils. Mais Platon, malgré son peu de penchant pour la démocratie, sentait trop bien le mérite des lois de Solon, pour ne pas transporter quelque chose d'Athènes dans cette espèce de Lacédémone, réduite et simplifiée, qu'il se plaît à organiser. C'est ainsi qu'il nous a conservé quelques lois athéniennes sur les servitudes et la prescription. D'un autre côté, il faut quelques règlements pour les étrangers domiciliés et pour les affranchis qui font tout le commerce de l'État ; or ces derniers règlements, dont les uns appartiennent en propre à Platon, et dont les autres sont empruntés au législateur d'Athènes, contiennent les principes de la bonne foi qui devrait exister dans tous les contrats.

Ce n'est qu'à regret que Platon admet la propriété, parce qu'il la regarde comme la cause de toutes les passions mauvaises et des contestations qui désunissent la cité. Avec la

propriété telle qui l'a faite, arpentée, enregistrée, inspectée, il aurait pu se dispenser de commander qu'on ne remuât point les bornes qui séparent les champs ou, comme il dit dans son poétique langage, « les petites pierres qui marquent les limites de l'amitié et de l'inimitié». Mais tels sont l'égoïsme et la jalousie inhérents au principe de la propriété, qu'il ne peut manquer d'y avoir sans cesse entre voisins des torts réels ou apparents, volontaires ou involontaires, qui, en se renouvelant tous les jours, enfantent des aigreurs et des inimitiés mortelles, au point que des parents ou des amis s'égorgeraient pour un mur mitoyen, comme pour le plus grand des intérêts, s'il n'y avait des règles fixes et précises pour les forcer d'être d'accord. Voilà l'origine du principe tout légal des servitudes. C'est ainsi qu'il est défendu de toucher aux figues champêtres ou aux raisins de sa vigne avant le temps fixé pour la récolte, afin d'éviter les méfiances et les accusations réciproques. C'est ainsi qu'en plantant des arbres il faut garder la distance prescrite entre le plant et le champ de son voisin, non-seulement parce qu'on pourrait le gêner et lui nuire, mais encore pour qu'il n'y ait point de contestation sur les fruits. Platon cite encore quelques règlements sur les eaux, sur leur écoulement, sur les précautions qu'on doit prendre pour ne point gâter ou intercepter les sources jaillissantes ou artificielles, dont la jouissance est à autrui, en rappelant que ces lois et beaucoup d'autres non moins belles ont été portées depuis longtemps par les législateurs. Le principe de la prescription n'a pas un autre but que les servitudes, celui de mettre la paix entre les hommes. « A l'égard des possessions douteuses, dit Platon, il y aura un terme préfix au delà duquel celui qui aura joui pendant tout cet intervalle ne pourra plus être inquiété. Il ne peut point y avoir de doute chez nous pour les fonds de terre et les maisons. Quant aux autres choses, si celui qui en a la possession

s'en sert dans la ville, dans la place publique, dans les temples, sans que personne les revendique; et si cependant le maître de la chose prétend l'avoir fait chercher pendant ce temps, quoique l'autre, de son côté, n'ait jamais affecté de la céler: après qu'un an se sera passé de la sorte, l'un jouissant de la chose, l'autre la cherchant, il ne sera plus permis de la répéter. Si le possesseur ne s'en servait point à la ville ni dans la place publique, mais seulement à la campagne, à découvert, et que celui à qui elle appartient ne s'en soit point aperçu dans l'espace de cinq ans: ce terme écoulé, il ne sera plus en son pouvoir de la revendiquer. Si le possesseur faisait usage de la chose en ville, mais dans sa maison seulement, la prescription n'aura lieu qu'au bout de trois ans; et au bout de dix, s'il n'en usait qu'à la campagne dans l'intérieur de sa famille. Enfin, s'il ne s'en servait qu'en pays étranger, il n'y aura jamais de prescription, et la chose reviendra à son premier maître, en quelque temps qu'il la trouve.» Peu importe la valeur de ces règlements: ils suffisent pour montrer ce qu'il y a en même temps de raisonnable et d'arbitraire dans le principe de la prescription, qui a pour unique fondement la nécessité, comme elle a pour but la sécurité et la paix.»*

Les contrats, l'achat et la vente, tout échange et tout commerce doivent être réglés par la bonne foi. Platon énumère presque tous les cas de ce principe de la *Bona fides,* que Cicéron attribue à un jurisconsulte de son temps et qui revient si souvent dans le droit romain: dissimulation, feinte, mensonge, altération des marchandises, manque et infidélité à ses engagements. Vous vendez un esclave atteint de la phtisie, de la pierre ou de toute autre maladie longue,

* Plat., t. II, Lois, 842, 842, E — 845; 913, A; 954, C, D, E. — Sam. Pet., 480, 482, 484.

d'une cure difficile, et dont il n'est pas aisé à tout le monde de s'apercevoir: vous devez déclarer la chose à l'acheteur; sinon, le marché est nul, pour cause de dissimulation. Platon défend de vanter sa marchandise, d'affirmer par serment qu'elle est excellente, de se faire marchander, de hausser ou de baisser son prix: ce sont autant de feintes et de mensonges contraires à la bonne foi, qui fait seule du commerce quelque chose d'honorable pour le négociant et d'utile pour la société, par conséquent, de légitime. La falsification des marchandises est un vol. De plus quiconque, dans un état libre, abuse de son art pour tromper ceux qui ne s'y connaissent pas doit être considéré comme celui qui altère les denrées nécessaires à la vie. « C'est une maxime détestable, ajoute Platon, que celle qui est sans cesse dans la bouche du vulgaire, à savoir que toutes ces supercheries et ces fraudes, lorsqu'on en use à propos, n'ont rien que de légitime. Après quoi, trompant et trompé, on fait tort aux autres, et l'on en reçoit à son tour. » Enfin, la bonne foi exige qu'on tienne strictement ses engagements. Platon considère comme un homme qui manque à la bonne foi, l'artisan qui n'a pas fait et livré son ouvrage au temps convenu, « sans égard pour le Dieu qui lui donne du pain. » Il le condamne en conséquence à payer le prix de l'ouvrage qu'il devait livrer, et à le faire gratuitement dans le temps marqué. « Si un citoyen, ajoute-t-il, ayant chargé un artisan de quelque ouvrage, ne lui en paie point le prix suivant la convention légitime passée entre eux, et que, manquant à ce qu'il doit à Minerve et à Jupiter, conservateurs et protecteurs de l'État, il rompe par l'amour d'un gain léger les principaux liens du commerce civil, la loi se joindra à ces dieux pour venir au secours de la société qu'il tend à dissoudre. Celui qui ne paiera pas dans le temps convenu paiera le double; et s'il laisse écouler une année, il paiera aussi

les intérêts à raison d'un sixième pour chaque drachme par mois, quoique d'ailleurs l'argent dû à tout autre titre ne porte pas intérêt.» Je ne cite point ces lois pour des modèles : elles sentent plus l'ennemi du commerce que le législateur, et je doute que Solon, par exemple, ait jamais défendu, sous prétexte d'honnêteté, de mettre deux prix à sa marchandise, ou qu'il ait eu l'idée d'un *minimum* et d'un *maximum* pour des choses qui ont presque toujours une valeur réelle et une valeur de circonstance. Mais si bizarres que puissent paraître quelques unes de ces lois platoniciennes, elles n'en révèlent pas moins une intelligence très-nette des principes qui doivent guider le législateur, sauf à les appliquer raisonnablement ou selon les nécessités variables des choses.*

Il ne suffit pas que le tort ou le dommage soit réparé ; il faut encore que l'injustice soit punie. On pourrait craindre que Platon ne considérât plutôt la peine en moraliste qu'en législateur ; mais sauf quelques détails où le sentiment de la moralité indignée l'emporte à contre-temps sur la raison de l'intérêt public, il a su presque toujours se tenir au vrai point de vue du droit, qui est celui de la justice limitée par l'utilité. Le juge humain ne punit pas ; il réprime et prévient le mal ; il ne cherche pas l'expiation, ni même, à proprement parler, la fin du désordre moral ; il cherche la paix et l'ordre de la société; et s'il doit désirer la correction du coupable, c'est qu'elle serait une garantie de son innocence pour l'avenir. « Quant aux injustices, dit Platon, le législateur les regardant comme des maladies de l'âme, appliquera des remèdes à celles qui sont susceptibles de guérison, et voici la fin qu'il doit se proposer ; c'est d'instruire par sa loi l'auteur de l'injustice, grande ou petite, et de le contraindre à ne plus commettre de pareilles fautes, ou du moins à les

* Plat., t. II, 916, E; 918, B; 920, E-921.

commettre beaucoup plus rarement, en exigeant d'ailleurs la réparation du dommage.» Mais si l'injustice était à l'état incurable, il n'y aurait plus d'autre ressource que la mort du criminel. Hors de là, le législateur et le juge n'useront jamais de ce remède violent. Il y a des législateurs qui multiplient, raffinent, aiguisent, surchargent et prolongent les supplices, comme s'ils avaient mission de trouver des cruautés égales au crime et à l'indignation qu'il doit exciter. Platon sait que le supplice, lorsqu'il n'est pas une répression, n'est qu'un mal ajouté à un mal, quoique certains crimes lui paraissent si horribles, qu'ils ne sauraient être expiés par mille morts. «Mais les coupables, dit-il, doivent être punis, non à cause du mal commis (car ce qui est fait est fait), mais pour leur inspirer à l'avenir, aussi bien qu'à ceux qui seront témoins de leur châtiment, l'horreur de l'injustice, ou du moins pour balancer et affaiblir le funeste penchant qui les y porte.» C'est pour cela que tout malfaiteur, pour chacun des délits qu'il aura commis, sera condamné à un châtiment convenable en vue de son amendement. Les peines seront donc proportionnées à la faute, non, comme semblent le croire quelques législateurs pour que l'horreur du supplice égale l'horreur du crime; mais parce qu'à des maux plus grands il faut une répression plus terrible et plus efficace. Or le principe de l'utilité sociale, qui règle et dirige celui de la justice dans les lois positives, exige que l'on considère non-seulement l'acte en lui-même, mais encore, autant que possible, les motifs et l'intention. «Le châtiment doit donc être plus léger pour celui qui aura péché par l'imprudence et à l'instigation d'autrui, entraîné d'ailleurs par sa jeunesse ou par quelque chose de semblable; plus grand pour celui que sa propre imprudence aura poussé au crime, s'étant laissé vaincre par l'attrait du plaisir ou par l'aversion de la douleur, par la crainte, par la lâcheté, par la jalousie,

par le ressentiment ou par quelque autre passion difficile à guérir.» Dans tous les cas où le crime est le produit d'une plus grande perversité, il doit être frappé d'une punition plus terrible et plus exemplaire à cause des dangers mêmes dont cette perversité menace l'ordre social. Aussi, lorque les fautes sont jointes à la faiblesse, comme dans les vieillards, dans les enfants, dans les êtres humains dénués en partie d'intelligence, le législateur se montrera plus indulgent et plus doux, quoiqu'il ne cesse point de tenir les fautes pour des fautes et de les punir en conséquence. Mais il les frappe impitoyablement, lorsqu'elles sont unies à la force, à l'audace, à la véhémence des passions et à une fausse sagesse. En outre Platon admet à plusieurs reprises, comme principe de législation criminelle, une conséquence de l'idée morale, qui, applicable et sans danger dans une petite cité comme celle qu'il décrit, aurait, je n'en doute pas, les suites les plus funestes dans une vaste société, où les hommes sont inconnus les uns aux autres, et où l'éducation est si diverse et si inégale : c'est que l'on doit d'autant plus qu'on a plus reçu ; de telle sorte que tel crime, le vol des objets sacrés par exemple, est suffisamment puni dans un esclave par quelques coups de verges, tandis qu'il mérite la mort dans un citoyen élevé, comme ceux de la République de Platon.

Je ne puis entrer dans le détail de la législation criminelle et pénale. Je me contenterai d'énoncer rapidement quelles sont les circonstances morales qui, aux yeux de Platon, atténuent ou augmentent la gravité de l'injustice; puis j'indiquerai quelques délits qu'on peut s'étonner de trouver mentionnés dans les lois des anciens.

Tous les crimes, quelle que soit d'ailleurs leur espèce, peuvent se ramener à trois classes : 1° ceux qui s'exécutent par des voies ouvertes et violentes; 2° ceux qui se commettent en cachette, par des voies obscures et frauduleuses ;

3° ceux qui se font par cette double voie. Les premiers, qui sont la suite de l'emportement, sont traités par Platon avec une indulgence qui peut paraître excessive. Quelques années d'exil et des purifications suffisent, par exemple, pour expier le meurtre d'un homme libre. Ces crimes flottent, pour ainsi dire, entre le volontaire et l'involontaire; ils ne supposent point dans leur auteur une perversité incurable. Ceux des deux autres espèces supposent au contraire la préméditation et, par conséquent, l'habitude des mauvaises pensées et de la perversité. Mais les plus dangereux et les plus horribles, ceux contre lesquels les lois, si elles sont équitables, ne sauraient être trop sévères, sont les crimes qui unissent la ruse à la violence. Encore faut-il distinguer. Il y a une grande différence pour Platon entre les crimes commis par colère et ceux qui ont pour mobiles d'autres passions d'une conséquence plus étendue. Un homme a été insulté par des paroles ou des traitements outrageants; il nourrit le dessein de se venger; et quelque temps après il tue avec une volonté délibérée celui qui lui a fait injure, sans témoigner ensuite aucun repentir de son action. Il est beaucoup plus coupable que l'homme qui, dans le premier mouvement et sans dessein, a tué celui qui l'outrageait. Mais peut-être ne doit-on pas le considérer comme un malade désespéré. Il n'en est pas ainsi, lorsqu'on tue ou que l'on commet tout autre crime, ou par convoitise, ou par ambition et par envie, ou par des craintes lâches ou injustes, qui nous portent à nous débarrasser du témoin des mauvaises actions que nous commettons ou que nous avons commises. Les meurtres alors ne peuvent s'expier que par d'autres meurtres. Platon énumère assez confusément les diverses espèces de crimes, les appréciant et y appliquant la peine, selon qu'ils rentrent dans les trois classes qu'il a distinguées, et qu'ils ont été causés par tel ou tel motif. Je ne veux faire ici que deux remarques. D'abord

jamais l'esclave ne fut moins regardé comme un être humain que dans les lois pénales de Platon. Vous tuez un esclave qui ne vous appartient pas; vous en êtes quitte pour indemniser le maître et pour vous purifier. Vous vous purifiez simplement, si l'esclave tué était à vous. Les lois athéniennes étaient plus humaines: on était poursuivi pour la mort d'un esclave comme pour celle d'un homme libre, qu'il vous appartînt ou qu'il ne vous appartînt pas. En second lieu, il y a certains crimes, comme le meurtre d'un frère par un frère, qui sont renvoyés par Platon devant des tribunaux domestiques. Or, dans un état véritable, il ne doit point y avoir d'autres juges que les juges publics, et d'autres peines que les peines infligées par la loi. « Ce n'est pas moi, disait Lysias à un accusé dont il demandait la tête, c'est la loi, c'est l'État qui te punit et qui veut ta mort. »*

Ce qui montre combien la législation grecque était avancée, c'est qu'elle poursuivait non seulement les délits ou les torts considérables, mais encore de simples offenses et des propos injurieux, qui, sans nuire à votre réputation ou à votre fortune, peuvent cependant vous blesser. Platon ne faisait que copier Solon, lorsqu'il défendait de maltraiter personne de paroles, ou de se permettre des railleries piquantes contre les autres dans les lieux sacrés, sur la place, dans les fêtes publiques et dans les jeux [1]. Mais ce que Solon n'eût point fait, « il interdisait à tout poëte, faiseur de comédies, d'iambes ou d'autres pièces de vers, de tourner aucun citoyen en ridicule, ni ouvertement ni sous des emblêmes, soit que la colère eût part ou non à ces railleries, » sous

* Plat., t. II, 854; D, E; 863 B-864, D; 866, D-867, E; 868, A, B, C; 869, E-870, D; 878, D; 933, E-934, C.

1. Sa mauvaise humeur contre Athènes lui fait ajouter : devant les tribunaux ni dans aucun lieu d'assemblée. Il est certain que les avocats et les orateurs abusaient de la permission de railler et d'insulter.

peine d'être chassé de l'état par les magistrats qui président aux spectacles. De toutes les lois de Platon sur les simples délits, la plus remarquable peut-être est celle sur les maléfices, et quoique trop sévère, selon nous, elle était cependant de deux mille ans en avance sur les codes et sur les décisions des jurisconsultes. Nous la transcrirons tout entière avec ses considérants. « Il y a parmi les hommes, dit-il, deux sortes de maléfices, dont la distinction nous cause quelque embarras. L'une est celle que nous venons d'exposer nettement, lorsqu'on nuit aux corps par la vertu naturelle de certains autres corps. L'autre, au moyen de certains prestiges, d'enchantements et de ce qu'on appelle ligatures, persuade à ceux qui entreprennent de faire du mal aux autres, qu'ils peuvent leur en faire par là, et à ceux-ci, que ces sortes d'enchantements peuvent leur nuire et leur nuisent effectivement. Il est bien difficile de savoir au juste ce qu'il y a de vrai dans tout cela, et quand on le saurait, il n'en serait pas plus aisé de convaincre les autres. Il est même inutile d'entreprendre de prouver à de certains esprits fortement prévenus contre ces sortes de choses, qu'ils ne doivent point s'inquiéter des petites figures de cire qu'on aurait mises ou à leur porte, ou sur les tombeaux de leurs ancêtres, et de leur dire de les mépriser, parce qu'ils n'ont aucun principe certain sur la vertu de ces maléfices.... Nous prions donc, nous exhortons et nous conseillons ceux qui auraient dessein d'employer les maléfices de n'en rien faire, et de ne point causer de vaines frayeurs aux autres hommes comme à des enfants.... Celui qui se servira de ligatures, de charmes, d'enchantements et de tous autres maléfices de cette nature, à dessein de nuire par de tels prestiges, s'ils est devin ou versé dans l'art d'observer les prodiges, qu'il meure ; si, n'ayant aucune connaissance de ces arts, il est convaincu de ces sortes de maléfices, le

tribunal décidera ce qu'il doit souffrir dans sa personne ou dans ses biens[1] ». Au lieu de cette rigueur, j'aurais préféré que Platon condamnât les imposteurs à l'amende, à l'exposition publique et à quelques semaines de prison, et les pauvres sots qu'ils trompaient, à une admonestation par les juges, et dans le cas de récidive, à quelque légère amende, non parce que les uns et les autres pouvaient nuire effectivement, mais parce qu'ils voulaient nuire et qu'ils troublaient les âmes faibles et timides. Et pourtant la loi du philosophe eût été un bienfait pour l'humanité, si elle eût passé de ses livres dans les codes des nations et dans les esprits des magistrats.*

Presque tous les philosophes reprirent après Platon ce sujet des lois. Les Stoïciens Cléanthe, Chrysippe, Hérillus et Sphérus en avaient écrit. Zénon l'avait sans doute touché dans sa République. Persée avait même fait sept livres sur l'ouvrage de Platon. On ne peut douter que non seulement ils n'aient traité de la loi en général, mais encore qu'à l'exemple

1. Il faut vouer au mépris public l'hypocrisie et la fourbe, et lorsqu'elles nuisent par de prétendus moyens surnaturels, les condamner à des peines infamantes et ridicules. Ce serait faire trop d'honneur aux vendeurs d'orviétan et de miracles que de les traiter en criminels. Moralement, ils sont les plus détestables des hommes; légalement, ils ne sont que des fripons imbéciles et de bas étage. Platon confondit trop souvent la morale et la loi. C'est ainsi que, dans un autre passage, il est conduit à maltraiter trop sérieusement d'autres charlatans, aussi misérables que les jeteurs de sorts. « A l'égard de ceux qui, devenus semblables à des bêtes féroces, non-seulement ne reconnaîtraient point l'existence des Dieux, ou leur providence ou l'inflexibilité de leur justice, mais par mépris pour les hommes séduiraient la plupart des vivants, leur faisant accroire qu'ils savent évoquer les âmes des morts, les assurant qu'il est en leur pouvoir de fléchir les Dieux, comme s'ils avaient le secret de les charmer par des sacrifices, des prières et des enchantements, et entreprendraient ainsi de renverser de fond en comble les fortunes des particuliers et des États, pour satisfaire leur cupidité : quiconque sera convaincu de ces crimes sera condamné à la prison située au milieu des terres; aucune personne libre ne le visitera; il recevra de la main des esclaves ce que les gardiens des lois auront réglé pour sa nourriture, » etc. (Lois X, *ad calcem.*)

* Plat., t. II, 932, E-934, C; 934, D-936, B.

du chef de l'Académie ils n'aient tenté de dresser toute une législation. Mais pour ne point parler de choses inconnues, puisqu'aucun des livres politiques des Stoïciens ne nous a été conservé, il est certain qu'ils devaient corriger Platon sur un point capital. Ce qui fausse souvent la justice dans Platon, c'est l'esprit de cité, ainsi qu'une malheureuse prédilection pour Sparte. Or les Stoïciens ne reconnaissaient d'autre cité que l'univers, et s'ils ont admiré Sparte et son législateur, ils n'avaient plus rien de cet esprit d'exclusion et de domination, qui faisait le fond même de la cité dorienne. On ne devait point retrouver chez eux ces lois toutes civiques, qui défendaient le mariage avec l'étranger, et qui rangeaient au nombre des enfants illégitimes ou des *Nothi* ceux dont l'un des parents avait le défaut de n'être pas citoyen. Si Zénon, comme le dit Plutarque, avait institué des lois, non pour une ville et sa banlieue, mais pour le genre humain, il n'est pas supposable que lui ni ses disciples aient jamais établi toutes ces distinctions iniques et contraires à l'humanité entre les citoyens et les étrangers domiciliés ou les affranchis, entre les hommes libres et les esclaves. Mais dans quelle mesure les tendances nouvelles du Stoïcisme pénétrèrent-elles dans les différentes parties de la législation théorique des philosophes Grecs: c'est ce qu'il est impossible de dire, faute de monuments. Nous savons seulement qu'elles passèrent dans Cicéron, dans Fabianus[1], dans Sénèque et dans tous les écrivains de l'empire, et qu'elles répandirent partout des idées de justice et d'humanité, d'où sont sortis les principes qu'on admire le plus dans les jurisconsultes romains. Cela toutefois ne touchait encore

1. Je ne veux point dire dans Tite Live et dans Pollion, parce que tous nos renseignements sur leurs ouvrages philosophiques se réduisent à ceci: qu'ils existaient. Mais sous le drapeau de quelque secte que ces écrivains célèbres se soient rangés, il est probable qu'ils étaient Stoïciens volontairement, ou malgré eux à l'exemple de Cicéron.

qu'à la forme de la loi. Mais il y avait dans le Stoïcisme une doctrine éminemment propre à fournir les éléments ou la matière des lois particulières, c'est celle du devoir ou du *Kathécon*. Je ne parle pas de son principe, dont Montesquieu a fait la lumière même des législations, à savoir que les devoirs ont leur principe dans les relations naturelles ou dans les rapports qui dérivent nécessairement de la nature des choses. Ce qui me paraît le plus conforme à l'esprit légiste, c'est la casuistique stoïcienne. Là on abandonnait la rigueur outrée des principes; on descendait dans les plus minces détails de la vie; et l'on se demandait moins ce qui est honnête ou non, que ce qui est strictement permis ou ce qui ne l'est pas. Or qu'est-ce que le droit? C'est ce qui est strictement permis, c'est ce qu'on ne peut défendre sans détruire la liberté individuelle. Il n'est guère question dans ce qui nous reste de la casuistique stoïcienne, que de la bonne foi. Mais cela suffit pour nous montrer combien le Stoïcisme était près des controverses qui s'élèvent nécessairement entre les jurisconsultes. Sont-ce, par exemple, des questions de morale ou de droit, que les suivantes? « Un honnête homme met en vente sa maison à cause de certains défauts, qu'il connaît et que tout le monde ignore. Elle est malsaine, on la croit salubre. On ne sait pas que dans toutes les chambres il paraît des serpents. La charpente est mauvaise et menace ruine. Le vendeur qui n'en dirait rien et qui tirerait de sa maison un prix beaucoup au-dessus de son attente, ferait-il une chose juste ou injuste? — En vendant un esclave, faut-il déclarer ses défauts? Je ne parle pas de ceux dont la réticence annule le marché, selon le droit civil; mais s'il est menteur, joueur, voleur, ivrogne. — Un honnête homme qui, par inattention, aurait reçu des pièces fausses, pourrait-il, après les avoir reconnues pour telles, les donner comme bonnes en paiement à un de ses créanciers? — Vous vendez

du vin qui passe et qui n'est point de garde, devez-vous le dire? — Un homme vend de l'or pour de l'oripeau: l'honnête homme qui l'achète, doit-il l'avertir de son erreur, ou bien paiera-t-il un denier ce qui en vaut mille?— Est-on strictement obligé de nourrir ses esclaves dans un temps de grande disette?[1] — Un père pille les temples des dieux; il pratique des souterrains pour voler le trésor public : son fils le dénoncera-t-il aux magistrats? Ce serait un crime : il y a même plus ; il doit défendre son père s'il est accusé. La patrie ne l'emporte donc pas sur tous les devoirs? Non, sans doute, mais il est de l'intérêt de la patrie même que les citoyens observent la piété filiale. » Telles étaient les espèces de questions de droit, controversées dans l'école des Stoïciens[2]. Le sixième livre d'Hécaton sur les devoirs en était plein; et vous les voyez sans cesse résolues dans un sens ou dans l'autre par Antipater et par Diogène, le premier s'attachant toujours à l'honnêteté la plus rigoureuse, et l'autre suivant assez souvent la probité vulgaire. Ajoutez que les Stoïciens avaient écrit beaucoup d'ouvrages spéciaux sur certains sujets qui tiennent à la fois au droit et à la morale, par exemple sur le mariage, et vous comprendrez combien cette école, que l'on croit si peu pratique, a du fournir d'éléments tout élaborés à la science des lois. *

Mais peut-être les Stoïciens étaient-ils trop moralistes pour se faire une idée exacte du droit proprement dit, ou de ce qui doit faire uniquement la matière des lois positives. Ils semblent toujours disposés à sacrifier l'intérêt particulier à

1. On aurait pu demander de même avant la loi de Claude : Est-on obligé de ne pas abandonner ses esclaves malades, sous peine de n'avoir plus de droit sur eux, s'ils reviennent à la santé?

2. *Hæc sunt quasi controversa jura Stoïcorum.* (Cic., des Dev., liv. III, chap. 23.)

* Cic., des Dev., liv. III, chap. 13, 23.

l'intérêt général, comme l'homme vertueux se sacrifie lui-même pour les autres. La seule école grecque qui me paraisse avoir saisi les vrais principes sur ce point est celle d'Épicure. Elle avait déjà prononcé le mot si simple qui a fait tant de bruit depuis le dix-huitième siècle: «Le droit n'est qu'un pacte ou un contrat; et ce contrat a pour fondement l'utilité.» Sans doute ce contrat n'aurait aucune force obligatoire, si nous ne portions pas dans notre esprit l'idée innée de l'honnête et du devoir. Mais il n'en est pas moins vrai que l'utilité seule est la règle et la mesure des lois, ou, comme disait Horace d'après les Épicuriens, qu'elle en est la mère. Quand toutes les fautes seraient égales ou supposeraient le même degré de perversité morale, comme le voulait la doctrine stoïque, elles seraient encore inégales aux yeux de la loi, parce qu'elles pourraient être plus ou moins nuisibles. Cette théorie du droit est la seule qui puisse respecter la liberté individuelle. Quiconque ne trouve plus aucun avantage dans l'association à laquelle il n'est lié que par un contrat, peut s'en retirer et aller vivre ailleurs. Et d'un autre côté, l'État n'a point le droit de se saisir de ma personne dès mon entrée dans la vie, et de me gouverner, de me régenter, comme le ferait un pédagogue, depuis ma naissance jusqu'à ma mort. La seule chose que je doive absolument à la société, c'est de ne point nuire aux autres; hors de là, je dois être maître de vivre à mon gré. Il peut y avoir des doctrines qui paraissent plus hautes, et qui séduisent les esprits en répétant sans cesse les mots de perfection et de vertu. Au fond, il n'y en a pas qui s'accorde mieux avec le principe moral, qui veut que l'on soit bon librement et par choix. Je me défie d'une vertu imposée et d'une morale justicière. Car l'une ne peut être qu'une hypocrisie, et l'autre, qu'une usurpation sur ma personnalité. Quoiqu'on ne puisse égaler Épicure à Platon ni aux Stoïciens,

il n'en est pas moins le seul des philosophes de la Grèce, qui ait reconnu le vrai principe et la seule mesure légitime des lois positives.

Ainsi la Grèce léguait aux *Prudents* de Rome la philosophie du droit avec quelques beaux modèles de lois écrites et de controverses juridiques, c'est-à-dire l'esprit général qui les dirigea dans leurs innovations, et un certain nombre de décisions particulières qu'ils pouvaient ou faire passer toutes vives dans leur propre travail, ou bien imiter en les appropriant au génie de leur pays et de leur temps. C'est ainsi que se forma le droit romain. Il emprunta certains matériaux au droit positif des législateurs de la Grèce ; mais c'est surtout du droit théorique des philosophes qu'il devait relever. Et les Romains virent de bonne heure l'usage qu'ils pourraient faire des spéculations des penseurs. « La loi et la philosophie, disait Cicéron, combattent la fraude toutes les deux, mais chacune avec des armes différentes. La loi frappe jusqu'où peut s'étendre sa main ; la philosophie poursuit le mal avec le secours de la raison. Or la raison se déclare contre toute espèce de ruse, de dissimulation et d'artifice... Ainsi lorsque vous mettez en vente une maison dont vous voulez vous défaire à cause de ses défauts, l'affiche est un panneau où viennent se jeter les dupes. Quoique la dépravation des mœurs admette l'usage d'une telle conduite, qu'elle n'y attache point de honte, et que de telles fraudes ne soient formellement défendues ni par la loi, ni par le droit civil, cependant elles sont réprouvées par la loi de la nature. Je l'ai dit souvent et je ne saurais trop le répéter, il y a une société qui de toutes est la plus étendue : celle qui unit les hommes entre eux. Il est une autre plus restreinte : celle qui lie ensemble les hommes d'une même nation ; enfin celle qui forme une seule cité est plus resserrée encore. Aussi nos ancêtres ont-ils distingué le

droit des gens d'avec le droit civil. Le droit civil n'est pas toujours le droit des gens, mais le droit des gens doit toujours être le droit civil. Au reste nous n'avons plus conservé du vrai droit et de la vraie justice aucune solide et réelle représentation. » La philosophie devait donc s'unir à la loi, la Grèce à Rome, pour former enfin une ébauche et une esquisse de ce vrai droit, dont Cicéron et tous les esprits éclairés prévoyaient et appelaient le règne parmi les hommes. *

* Cic., Des dev., liv. III, chap. 17.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

INTRODUCTION. 1

Considérations générales. — La Grèce, berceau de la philosophie. — Raisons générales de ce fait. — Religion. — Constitution politique. — Pythagore. — Ses doctrines. — Son Institut politique. — Son influence. — Démocrite. — Ses doctrines. — Progrès de l'esprit grec.

LES SOPHISTES ET SOCRATE. 29

Considérations générales. — Sophistes : caractère de la sophistique. — Négations politiques. — Négations religieuses. — Doctrines politiques. — Influence. — Socrate ; son but et son caractère. — Sa méthode. — Principes généraux. — De la vertu. — Tempérance et courage. — Justice. — Sagesse. — Amour. — Politique : lois non-écrites. — La femme. — Esclaves. — Idées religieuses. — Monothéisme avant et dans Socrate. — Qu'a dû vouloir Socrate? — Polémique religieuse. — Culte. — Immortalité de l'âme. — Vanité de la réforme socratique. — Influence politique. — Influence philosophique.

Pages.

PLATON 96

Sa place parmi les Socratiques. — Bien et juste; bien moral et bonheur. — Pénitence, expiation; Platon et le christianisme; Platon et la tradition. — L'homme : dualité de nature; âme, ses facultés. — Corps; suicide. — Vertus : tempérance; force ou courage; sagesse; amour; justice. — Vertu et bonheur. — Originalité de Platon. — Politique : État; loi; lois pénales; état des personnes; femmes; utopies; esclaves. — Patrie grecque; Barbares; esprit de cité. — Dieu; optimisme; Providence; les dieux; culte. — Immortalité de l'âme. — Résumé. — Utopiste et philosophe. — Médiocre influence de Platon. — Son influence posthume.

ARISTOTE 177

Son rôle. — Souverain bien. — Bonheur; activité. — Vertu. — Plaisir. — Conditions de la vertu; son essence; son prix. — Génie de la Grèce. — Des vertus : prudence; courage; douceur; libéralité; magnificence; magnanimité; amitié : vertus toutes grecques et politiques. — Politique : État, loi; égalité; justice; monnaie. — Relations sociales : des esclaves et des barbares. — Théologie. — Défauts des doctrines d'Aristote. — Influence générale de la philosophie : destruction morale du polythéisme; affaiblissement de l'esprit républicain et union de la Grèce sous Philippe; affaiblissement de l'esprit de cité, droit public nouveau, conquête de l'Asie par Alexandre.

ÉPICURE ET ZÉNON 255

Considérations générales. — Antécédents d'Épicure : Aristippe, sectes cyrénaïques. — Épicure; volupté; vertu. — Origine du juste et de l'honnête. — Vertu toute négative. — Désirs : naturels et nécessaires; naturels et non nécessaires; superflus. — Amitié. — Craintes; crainte de la douleur, crainte de la mort; crainte des dieux; crainte des enfers; mortalité de l'âme. — Sagesse. — Apathie :

Pages.

nihil admirari. — Influence d'Épicure : en religion, en politique. — Pyrrhon. — Antécédents de Zénon : Antisthène, école cynique. — Zénon ou Stoïcisme : prix des choses.—Devoirs.—Différence du Cynisme et du Stoïcisme. — De l'honnête : paradoxes stoïques. — Bonheur. — Conditions de la vertu : dévouement; impassibilité. — Suites de la vertu : liberté; usage universel de la vertu; tolérance. — Politique : loi et cité universelles; justice et charité. — Théologie : Dieu et les dieux; Providence et optimisme; piété et résignation. — Immortalité de l'âme. — Appréciation du Stoïcisme : doctrine de réaction; doctrine de progrès. — Cosmopolitisme : Alexandre et le Stoïcisme. — Humanité dans les contemporains de Zénon; Eratosthéne; Philémon et Ménandre. — Influence toute spéculative du Stoïcisme : Polybe et les historiens; lutte du Portique et de la Nouvelle-Académie; ascendant général du Stoïcisme.

DU DROIT CHEZ LES GRECS 388

Causes du peu de progrès du droit grec. — Lois de Platon : droit domestique; droit civil; droit criminel. — Stoïciens; leur casuistique. — Théorie épicurienne du droit. — Conclusion.

